

Robson
Marins
De Abreu

HYBRIS MORAL

La violencia
que nace
de la certeza
de hacer el bien
(ensayo)

Robson
Marins
De Abreu

HYBRIS MORAL

La violencia
que nace
de la certeza
de hacer el bien
(ensayo)

| São Paulo | 2026 |



DATOS INTERNACIONALES DE CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN (CIP)

A162h

Abreu, Robson Marins De -
Hybris Moral: la violencia que nace de la certeza de hacer
el bien (ensayo) / Robson Marins De Abreu. – São Paulo:
Pimenta Cultural, 2026.

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-703-3

DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-703-3

1. Filosofia. 2. Pensamento. 3. Ética. I. Abreu, Robson
Marins De. II. Título.

CDD: 170.8

Índice para el catálogo sistemático:

I. Ética – Conduta

Júlia Marra Torres – Bibliotecária – CRB: SP-011583/O

Copyright © Pimenta Cultural, algunos derechos reservados.

Copyright del texto © 2026 el autor.

Copyright de la edición © 2026 Pimenta Cultural.

Esta obra está bajo una licencia Licença Creative Commons:
Atribuição-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).
Los términos de esta licencia están disponibles en:
<<https://creativecommons.org/licenses/>>.
Los derechos de esta edición han sido cedidos a Pimenta Cultural.
El contenido publicado no representa la posición oficial de Pimenta Cultural.

Dirección editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora ejecutiva	Patricia Biegging
Gerente editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Asistente editorial	Ana Flávia Pivisan Kobata Júlia Marra Torres
Director de creación	Raul Inácio Busarello
Asistente de arte	Naiara Von Groll
Diagramación electrónica	Stela Tiemi Hashimoto Kanada
Prácticas en diagramación	Emanuelle Vitória Miranda da Silva Rayssa Santos Arrais
Imágenes de la cubierta	rawpixel.com - Magnific.com Sketchopedia - Magnific.com eedodoe21 - Magnific.com
Tipografías	Acumin, Veneer, Rockwell Nova
Corrección de estilo	Revisado autor
Coordinador	Robson Marins De Abreu

PIMENTA CULTURAL
São Paulo • SP
+55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



CONSEJO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doctores y Doctoras

Adilson Cristiano Habowski <i>Universidade La Salle, Brasil</i>	Bernadette Beber <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>
Adriana Flávia Neu <i>Universidade Federal de Santa Maria, Brasil</i>	Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos <i>Universidade do Vale do Itajaí, Brasil</i>
Adriana Regina Vettorazzi Schmitt <i>Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil</i>	Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa <i>Universidade Federal da Paraíba, Brasil</i>
Aguimario Pimentel Silva <i>Instituto Federal de Alagoas, Brasil</i>	Caio Cesar Portella Santos <i>Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil</i>
Alaim Passos Bispo <i>Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil</i>	Carla Wanessa do Amaral Caffagni <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>
Alaim Souza Neto <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>	Carlos Adriano Martins <i>Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil</i>
Alessandra Knoll <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>	Carlos Jordan Lapa Alves <i>Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil</i>
Alessandra Regina Müller Germani <i>Universidade Federal de Santa Maria, Brasil</i>	Caroline Chioquetta Lorenset <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>
Aline Corso <i>Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil</i>	Cassia Cordeiro Furtado <i>Universidade Federal do Maranhão, Brasil</i>
Aline Wendpap Nunes de Siqueira <i>Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil</i>	Cássio Michel dos Santos Camargo <i>Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil</i>
Ana Rosangela Colares Lavand <i>Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil</i>	Cecilia Machado Henriques <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>
André Gobbo <i>Universidade Federal da Paraíba, Brasil</i>	Christiano Martino Otero Avila <i>Universidade Federal de Pelotas, Brasil</i>
André Tanus Cesário de Souza <i>Faculdade Anhanguera, Brasil</i>	Cláudia Samuel Kessler <i>Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil</i>
Andressa Antunes <i>Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil</i>	Cristiana Barcelos da Silva <i>Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil</i>
Andressa Wiebusch <i>Universidade Federal de Santa Maria, Brasil</i>	Cristiane Silva Fontes <i>Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil</i>
Andreza Regina Lopes da Silva <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>	Daniela Susana Segre Guertzenstein <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>
Angela Maria Farah <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>	Daniele Cristine Rodrigues <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>
Anísio Batista Pereira <i>Universidade do Estado do Amapá, Brasil</i>	Dayse Centurion da Silva <i>Universidade Anhanguera, Brasil</i>
Antonio Edson Alves da Silva <i>Universidade Estadual do Ceará, Brasil</i>	Dayse Sampaio Lopes Borges <i>Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil</i>
Antonio Henrique Coutelo de Moraes <i>Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil</i>	Deilson do Carmo Trindade <i>Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Brasil</i>
Arthur Vianna Ferreira <i>Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil</i>	Diego Pizarro <i>Instituto Federal de Brasília, Brasil</i>
Ary Albuquerque Cavalcanti Junior <i>Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil</i>	Dorama de Miranda Carvalho <i>Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil</i>
Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior <i>Universidade Federal da Bahia, Brasil</i>	Edilson de Araújo dos Santos <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>
Bárbara Amaral da Silva <i>Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil</i>	Edson da Silva <i>Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil</i>

Elena Maria Mallmann

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Estevão Schultz Campos

Centro Universitário Adventista de São Paulo, Brasil

Éverly Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrícia Lopes Pinheiro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Fauston Negreiros

Universidade de Brasília, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Flávia Fernanda Santos Silva

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Gabriela Moysés Pereira

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Gabriella Eldereti Machado

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geuciane Felipe Guerim Fernandes

Universidade Federal do Pará, Brasil

Geymeesson Brito da Silva

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa

Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges

Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles

Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Joao Adalberto Campato Junior

Universidade Brasil, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa

Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura

Universidade São Francisco, Brasil

Jonathan Machado Domingues

Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini

Universidade de São Paulo, Brasil

Juliano Milton Kruger

Instituto Federal do Amazonas, Brasil

Juliano Pizzano Ayoub

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro

Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik

Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lauro Sérgio Machado Pereira

Instituto Federal do Norte de Minas Gerais, Brasil

Leonardo Freire Marino

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Letícia Cristina Alcântara Rodrigues

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Luiz Eduardo Neves dos Santos

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Maikel Pons Giralt

Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil

Manoel Augusto Polastrelli Barbosa

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Márcia Alves da Silva

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Marcio Bernardino Sirino

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos

Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Marcus Fernando da Silva Praxedes

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva

Instituto Federal do Piauí, Brasil

Marines Rute de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Maurício José de Souza Neto

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai

Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neide Araujo Castilho Teno

Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Brasil

Neli Maria Mengalli

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging

Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Patrícia Helena dos Santos Carneiro

Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Rainei Rodrigues Jadejiski

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Raul Inácio Busarello

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Ricardo Luiz de Bittencourt

Universidade do Extremo Sul Catarinense, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano

Universidade Federal de Ubertândia, Brasil

Robson Teles Gomes

Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos

Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho

Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama

Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tatiana da Costa Jansen

Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Tayson Ribeiro Teles

Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto

Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Vanessa de Sales Marruche

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues

Universidade Estadual do Centro Oeste, Brasil

Vania Ribas Ulbricht

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Vinicius da Silva Freitas

Centro Universitário Vale do Cricaré, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Wenis Vargas de Carvalho
Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

DICTAMINADORES Y REVISORES POR PARES

Evaluadores y evaluadoras Ad-Hoc

Alcidinei Dias Alves
Logos University International, Estados Unidos

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Artur Pires de Camargos Júnior
Universidade do Vale do Sapucaí, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo B. Alves
Universidade Federal do Agreste de Pernambuco, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Davi Fernandes Costa
Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, Brasil

Denilson Marques dos Santos
Universidade do Estado do Pará, Brasil

Domingos Aparecido dos Reis
Must University, Estados Unidos

Edson Vieira da Silva de Camargos
Logos University International, Estados Unidos

Edwins de Moura Ramires
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Elisienne Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Jonas Lacchini
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Nívea Consuêlo Carvalho dos Santos
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Rayner do Nascimento Souza
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Sidney Pereira Da Silva
Stockholm University, Suécia

Suêlen Rodrigues de Freitas Costa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Walmir Fernandes Pereira
Miami University of Science and Technology, Estados Unidos

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Dictamen y revisión por pares

Los textos que componen esta obra fueron sometidos a la evaluación del Consejo Editorial de Pimenta Cultural, así como a la revisión por pares, siendo recomendados para su publicación.

ÍNDICE

Nota del autor.....18

Introducción.....20

CAPÍTULO 1

Las raíces trágicas del exceso moral:

límite, desmesuray ceguera ética 23

La desmesura como problema
ético originario 25

Cuando la certeza
precede a la caída 26

Humillación, injusticia
y falta de medida..... 28

Del héroe trágico al sujeto
moral moderno..... 30

Robespierre y la violencia
ejercida desde la virtud 31

De la tragedia al control
moral contemporáneo 33

La hybris y el otro:
una distorsión relacional..... 34

La tragedia griega
y el problema
del tiempo..... 36

Aristóteles y la justa
medida como virtud activa 37

CAPÍTULO 2

Cuando corregirse confunde con dominar	40
La moral como interpretación y ejercicio de poder	42
Cuando el bien se convierte en arma	43
Por qué no percibimos esta violencia	45
Normalización, vigilancia y corrección	46
Mutaciones del control	47
Corrección moral y vida cotidiana	48
Un caso: la pareja y la corrección constante	49
La comodidad de tener razón	50
Un caso: la corrección institucional en el ámbito educativo	51
Un caso: cuando el terapeuta no puede dejar de enseñar	53
El poder pastoral y sus transformaciones modernas	56
Nietzsche y la moral de la deuda	57
La corrección en los vínculos íntimos: dinámicas de pareja	58
El activismo moral y sus excesos	60

El poder simbólico y la violencia suave	62
--	----

La resistencia al exceso moral: formas y posibilidades	63
---	----

CAPÍTULO 3

Cuando la buena voluntad se convierte en coartada	65
--	-----------

La primacía moderna de la intención.....	67
--	----

La buena voluntad y sus límites relacionales	68
---	----

Responsabilidad más allá de la intención	69
---	----

Pensar como interrupción.....	70
-------------------------------	----

El límite de la no-intervención	70
---------------------------------------	----

Del querer bien al producir daño.....	72
---------------------------------------	----

La paradoja de Kant: la pureza que produce ceguera	73
---	----

Responsabilidad y culpa: una distinción necesaria.....	74
---	----

CAPÍTULO 4

Autojustificación y ceguera moral	76
--	-----------

La necesidad de conservar una identidad moral	78
--	----

Mala fe y huida de la responsabilidad.....	79
---	----

Racionalización y defensas del yo	80
--	----

La banalidad cotidiana del exceso moral	81
Identidad moral y vulnerabilidad: una propuesta	82
La autojustificación colectiva y sus dinámicas.....	83
El perdón y sus condiciones filosóficas	84
La memoria y la responsabilidad histórica.....	86

CAPÍTULO 5

La pedagogización de la vida	88
Cuando explicarse a escuchar	90
Vivir como proceso educativo permanente	91
Desarrollo, mediación y asimetría	92
Efectos éticos de la pedagogización.....	93
Cuando toda relación se convierte en intervención.....	93
La patologización del no-aprendizaje	94
La escuela como laboratorio del exceso pedagógico	96
El saber como arma relacional	97
Habermas revisitado: la distorsión comunicativa y sus condiciones	98

La escucha filosófica: una tradición alternativa	99
La infancia y el derecho para no aprender	101
La soledad como condición ética	102

CAPÍTULO 6

Relación, presencia y negación del tú	104
El rostro herido y la violencia sin golpe	106
Silenciamiento, retraimiento y retirada ética.....	107
Del daño invisible a la responsabilidad relacional	108
La presencia como forma de ética: Buber revisitado	109
La fenomenología de la herida relacional	110
El silencio y sus múltiples formas.....	111
La responsabilidad del que no-encuentra	112
La alteridad como categoría ética fundamental.....	113
El reconocimiento intersubjetivo en la vida cotidiana	114
La ética del testigo.....	115

CAPÍTULO 7

**Cuando el cuidado
se convierte en control 117**

Foucault:
del cuidado a la disciplina 119

Claves prácticas
para un cuidado ético..... 120

El cuidado y la muerte del otro:
una reflexión extrema 121

La autosuficiencia
y sus límites:
el cuidado como vulnerabilidad compartida 123

El cuidado y la intimidad:
paradojas en las relaciones amorosas 124

El cuidado y el control
en el envejecimiento 125

La teoría del apego
y sus implicaciones
para el cuidado adulto..... 126

CAPÍTULO 8

**La herida ética:
vergüenza, silencio y retraimiento 128**

La vergüenza
y la identidad moral 130

Silencio, retraimiento
y sus consecuencias 131

La responsabilidad
ante la herida invisible 132

La vergüenza y el género:
una distribución asimétrica 133

La clínica del daño invisible: lo que dicen los terapeutas.....	134
El duelo como herida ética específica	135
La teoría del apego y las heridas tempranas	136
La escritura como práctica de reconocimiento	137
El cuerpo como registro de la herida ética.....	138
La reparación y sus formas.....	140
El duelo como práctica ética.....	141

CAPÍTULO 9

Más allá del exceso moral: límite, escucha y responsabilidad	143
El límite como condición del encuentro.....	144
La escucha como práctica ética	145
La responsabilidad sin garantías.....	147
La humildad activa.....	148
Ética del límite: una conclusión abierta	149
Del exceso a la contención.....	150
Glosario	152
Los ejercicios de atención: una ética practicable	153

Una advertencia sobre este mismo libro	154
Cómo reconocer el límite en la práctica	155
Ejercicio 1: Suspender la corrección	156
Ejercicio 2: Escuchar sin preparar la respuesta	157
Ejercicio 3: Preguntar antes de interpretar.....	157
Ejercicio 4: Nombrar el efecto sin defender la intención	158
Ejercicio 5: Reconocer la propia posición en la relación.....	159
La ética del límite en el ámbito político.....	160
Una última palabra sobre la esperanza.....	161
La comunidad como práctica ética colectiva.....	162
La ética de la vulnerabilidad compartida	163
Hacia una cultura del límite.....	164
Bibliografía	167
Acerca del autor	169

*Las malas hierbas también se
creen rosas; lo único que no
logran falsear es el olor.*

Robson Marins

NOTA DEL AUTOR

Este libro no nace de un sistema. No surge de la voluntad de demostrar una tesis ya concluida antes de escribir la primera línea. Nace, en cambio, de una incomodidad que fue creciendo con los años: la sospecha de que ciertas formas de violencia resultan invisibles precisamente porque se ejercen desde el bien. No la violencia reconocible —la que rompe huesos o infringe leyes—, sino aquella que llega disfrazada de cuidado, de responsabilidad moral, de conciencia desplegada sobre el otro.

Lo que me inquietaba no era la maldad obvia. Era su contrario: la bondad segura de sí misma. Personas sinceramente convencidas de su rectitud que producían sufrimiento real en nombre de esa misma convicción. Contextos en los que todos parecían estar del lado del bien y, sin embargo, alguien salía herido. Y lo más perturbador: el herido no encontraba palabras para nombrar lo que le había ocurrido, porque el gesto que lo dañó estaba revestido de legitimidad moral. No había de quién quejarse, porque quien lo corrigió, lo orientó, lo pedagogizó, actuaba desde el amor o desde la responsabilidad.

Esa constatación me obligó a cambiar de pregunta. En lugar de seguir interrogando al mal desde fuera, empecé a interrogar la bondad desde dentro. ¿Qué ocurre cuando alguien está tan convencido de saber qué es lo mejor para el otro que deja de ver el efecto de sus actos? ¿Qué pasa cuando corregimos, orientamos o cuidamos desde una certeza tan sólida que ya no puede ser interpelada por quien la recibe? ¿Cuándo deja de ser cuidado y empieza a ser algo más parecido a una forma de dominio ejercido con buena conciencia?

Este libro es mi primer ensayo, y lo escribo sin la protección de un sistema cerrado. No porque desprecie la tradición filosófica —es mi interlocutora constante—, sino porque el texto

surge de una experiencia vivida: la repetición de escenas en las que la corrección sustituye a la escucha, la intención desplaza al efecto, y el otro queda reducido a objeto de intervención ética. No escribo desde una posición de superioridad moral. También yo he explicado, he insistido, he intervenido por el bien de otros. Si este libro tiene alguna utilidad, será en la medida en que logre incomodar la tranquilidad con la que todos, en algún momento, hemos ejercido esa lógica.

INTRODUCCIÓN

Hay una pregunta que este libro no deja de rodear: ¿puede el bien producir daño? No el bien mal ejecutado, no la buena intención torpe o negligente, sino el bien convencido de sí mismo, el bien que no admite cuestionamiento.

La insistencia en hacer el bien no siempre nace de la atención al otro. En muchos casos, funciona como una forma de evitar el encuentro real: es más fácil corregir que escuchar, más cómodo orientar que exponerse a no saber qué hacer con lo que el otro trae. La respuesta, como se irá viendo, es que sí puede producirlo, y lo hace con una frecuencia que la cultura contemporánea no ha aprendido a reconocer del todo.

Para nombrar esta experiencia recurro a una palabra antigua: hybris. No el orgullo visible ni la arrogancia declarada. La desmesura de quien avanza convencido de su derecho a hacerlo, sin preguntarse qué deja a su paso.

Esta figura resulta incómodamente actual. Hoy, la hybris moral no adopta la forma de la arrogancia visible ni de la tiranía declarada. Se manifiesta en gestos cotidianos: en la corrección que nadie ha pedido, en el cuidado que no pregunta qué necesita el otro, en la explicación que sustituye a la escucha, en la intervención que convierte al otro en destinatario de una decisión ya tomada. El sujeto desmesurado de nuestro tiempo no se percibe como violento porque su gesto coincide con valores socialmente positivos: responsabilidad, conciencia, compromiso. Precisamente por eso, la violencia que ejerce resulta tan difícil de nombrar. No hay lenguaje disponible para describir el daño que produce quien te cuida demasiado, quien te explica lo que ya sabes, quien interpreta tu sufrimiento antes de que puedas expresarlo.

La hipótesis central de este libro puede formularse con precisión: el exceso moral contemporáneo no emerge donde falta ética, sino donde la ética se absolutiza. La corrección, el cuidado y la responsabilidad se vuelven problemáticos no cuando están ausentes, sino cuando pierden el límite y dejan de confrontarse con sus efectos reales en la relación. El problema no es querer el bien, sino utilizar ese querer como coartada para ocupar el lugar del otro. Allí donde la convicción moral deja de admitir duda, el vínculo se vuelve vulnerable al daño. Y lo más inquietante: el sujeto que daña desde la convicción raramente lo sabe, porque su sistema moral le ofrece, simultáneamente, la acción y su justificación. La certeza no es solo motivación; es también escudo.

Conviene anticipar dos malentendidos frecuentes. El primero sería leer este diagnóstico como una llamada al relativismo moral: si la convicción puede dañar, tal vez todas las convicciones son igualmente peligrosas y lo mejor es renunciar a ellas. No es eso lo que aquí se propone. La tesis no niega la necesidad de valores ni la legitimidad del juicio moral; afirma que el juicio moral necesita límite. Reconocer que la certeza puede producir daño no equivale a disolver la distinción entre el bien y el mal: equivale a introducir humildad en el modo de ejercer esa distinción.

Esta crítica del exceso moral no puede confundirse con una defensa de la indiferencia. Existen situaciones en las que no intervenir implica permitir un daño evitable, y en las que la corrección no es una forma de dominio, sino una responsabilidad. Renunciar a toda forma de orientación no produce relaciones más libres, sino, en muchos casos, más desprotegidas.

El problema no es, por tanto, si se debe intervenir o no, sino desde qué posición se interviene y qué lugar se concede a la respuesta del otro. Entre la imposición y la pasividad se abre un espacio más difícil: el de una intervención que no cancela la posibilidad de ser cuestionada. El segundo malentendido sería leer este texto como

una acusación dirigida a individuos concretos. Lo que se interroga aquí no son personas, sino estructuras: modos de relacionarse con el propio juicio que organizan prácticas cotidianas con independencia de quién las ejecute. Todos participamos de estas estructuras, en distintos momentos y distintos roles.

El recorrido del libro sigue una lógica que va de lo antiguo a lo contemporáneo, y de lo teórico a lo relacional. En la primera parte recupero la hybris trágica y la lectura aristotélica de la desmesura para mostrar cómo el exceso moral se piensa originalmente como ceguera ante el límite. Esta figura no es un arcaísmo: es el modelo estructural que permite reconocer sus formas actuales. En la segunda parte sigo a Nietzsche y Foucault para analizar cómo la corrección moral y la pedagogización de la vida se han convertido en tecnologías discretas de poder que operan sin necesitar autoridad visible. En la tercera, a partir de Kant, Levinas, Arendt, Sartre y Ricoeur, examino cómo la buena intención puede funcionar como coartada moral y cómo la autojustificación bloquea el reconocimiento del daño producido. Finalmente, intento formular una ética del límite y de la atención: no una ética que intervenga más, sino una que aprenda a contenerse.

Una advertencia sobre el modo de leer este texto. La filosofía que aquí se practica no busca resolver: busca desestabilizar. No ofrece un sistema de corrección alternativo porque eso sería caer exactamente en la lógica que se critica. Si el lector termina estas páginas con menos seguridad sobre sus propios gestos de cuidado y corrección, el libro habrá cumplido su propósito. La incomodidad no es un efecto secundario: es el objetivo.

Leer este libro de esta manera requiere una disposición específica: la disposición a tolerar la incomodidad de reconocerse en lo que se critica. Esa incomodidad no es un efecto secundario del análisis; es su punto de llegada. Un libro sobre el exceso moral que no produce incomodidad en quien lo lee no ha hecho su trabajo.



1

**LAS RAÍCES TRÁGICAS
DEL EXCESO MORAL:**

LÍMITE, DESMESURAY
CEGUERA ÉTICA

Desde la Grecia antigua, el término hybris no designa simplemente el orgullo o la vanidad individual. Remite a un exceso que rompe la medida y traspasa un límite invisible que no está escrito en ninguna ley, pero que todos reconocen cuando se viola. No se trata de un fallo moral aislado ni de una transgresión puntual: es una distorsión profunda de la relación con el otro, una forma de existir en el mundo que ignora el peso de lo que se está haciendo. Este exceso aparece cuando alguien se autoriza a ir más allá de lo que le corresponde, convencido de que su posición, su saber o su intención lo sitúan por encima de la experiencia ajena. La hybris no es arrogancia ordinaria; es la arrogancia que no se sabe arrogancia.

La hybris, por tanto, no es únicamente una transgresión personal, sino un fenómeno relacional que afecta la estructura misma del vínculo social y ético. En las sociedades griegas, la noción de medida —de límite apropiado, de proporción— era fundamental para sostener el equilibrio entre los individuos y la comunidad. La ruptura de ese equilibrio, provocada por la hybris, generaba consecuencias que trascendían al individuo: afectaba el orden social, perturbaba la armonía colectiva, y ponía en riesgo la convivencia misma. No era solo el sujeto desmesurado quien pagaba las consecuencias; las pagaba todo aquello que orbitaba en torno a él.

Este concepto se relaciona también con el *aidos*, el sentido del pudor y el respeto al límite, que se ve amenazado cuando la hybris se impone. El *aidos* no es vergüenza pasiva, sino la disposición activa a reconocer hasta dónde llega el propio derecho y dónde comienza el del otro. Cuando el *aidos* desaparece, la hybris llena ese espacio. El exceso no solo desfigura la relación con el otro, sino que pone en riesgo la estructura ética de la convivencia, porque convierte el vínculo en un espacio de imposición unilateral donde ya no cabe la reciprocidad.

En la modernidad, este desplazamiento adquiere nuevas formas, pero conserva la misma estructura. Ya no se trata de desafiar

a los dioses, sino de traspasar el límite del otro. La transgresión no adopta la forma de la desobediencia trágica, sino la de la corrección persistente, el cuidado invasivo, la responsabilidad que no admite interpelación. Emmanuel Levinas señala que la ética comienza precisamente cuando el yo reconoce que no puede totalizar la experiencia del otro. Allí donde esa imposibilidad se niega —allí donde el yo cree poder decir quién es el otro, qué necesita, cómo debería vivir—, la relación se convierte en dominio. En el pensamiento moderno, la hybris adquiere nuevas expresiones: la arrogancia de la razón, la pretensión de universalidad, el paternalismo institucional. El riesgo ya no es solo filosófico o literario; es político, clínico, pedagógico, cotidiano.

LA DESMESURA COMO PROBLEMA ÉTICO ORIGINARIO

Antes de convertirse en un concepto moral, la desmesura fue una experiencia límite. No designaba una falta concreta ni una transgresión puntual, sino un modo de estar en el mundo que ignoraba la medida. En la cultura griega, este exceso no se pensaba inicialmente como maldad, sino como pérdida de orientación. El sujeto desmesurado no es perverso: es ciego. No ve el límite porque está convencido de su derecho a avanzar. Y esa ceguera es, paradójicamente, más peligrosa que la maldad consciente, porque no tiene la autocorrección que a veces genera el remordimiento.

Esta idea resulta fundamental para comprender por qué el exceso moral contemporáneo no suele vivirse como violencia. Desde su origen conceptual, la desmesura no se identifica con la crueldad, sino con la certeza. El problema no es querer demasiado, sino no saber detenerse. Más precisamente: el problema no es querer el bien, sino creer que ese querer autoriza a no detenerse. El exceso no nace de la intención de dañar, sino de la imposibilidad

de reconocer que el propio punto de vista no es absoluto. El padre que insiste en orientar a su hijo adulto hacia la carrera «correcta» no se vive como invasivo; se vive como responsable. El terapeuta que reencuadra sistemáticamente el sufrimiento del paciente en su propio marco teórico no se percibe como reductor; se percibe como profesional. La desmesura siempre se disfraza de virtud.

La cultura contemporánea hereda este problema bajo nuevas formas. La apelación constante a la conciencia, a la responsabilidad y a la corrección reproduce una lógica antigua: la confianza en que el saber protege del error. Sin embargo, cuanto más se confía en la propia claridad moral, más difícil resulta escuchar la experiencia ajena cuando esta no coincide con el marco previsto. La desmesura no se percibe como exceso, sino como coherencia. Y esa es su trampa más eficaz: ofrece al sujeto exactamente lo que este necesita para no cuestionarse.

En este sentido, la desmesura no se opone a la ética, sino que emerge en su interior. No aparece cuando los valores desaparecen, sino cuando se absolutizan. Este matiz es decisivo: el exceso moral no es ausencia de bien, sino su hipertrofia. Allí donde la convicción no admite límite, la relación se vuelve vulnerable al daño. Y cuanto más elevados sean los valores que sostienen esa convicción —el amor, la justicia, la responsabilidad—, más difícil resultará reconocer el daño producido.

CUANDO LA CERTEZA PRECEDE A LA CAÍDA

La tragedia griega no ofrece lecciones morales simples. No presenta héroes buenos castigados por dioses crueles ni villanos derrotados por la justicia. Lo que muestra es algo más inquietante:

sujetos convencidos de actuar con corrección que, precisamente por esa convicción, avanzan hacia la destrucción. La tragedia no denuncia la falta de virtud, sino el exceso de seguridad.

Edipo no busca el poder ni la dominación. Busca la verdad. Su error no reside en el deseo de saber, sino en la imposibilidad de aceptar un límite a ese saber. Cada advertencia es interpretada como obstáculo o complicidad; cada silencio, como señal de que hay más que descubrir. La certeza precede a la caída. El daño no aparece como consecuencia de una mala intención, sino de una voluntad que no tolera la opacidad. Y aquí está la clave trágica: no es la debilidad de Edipo lo que lo destruye, sino su fuerza. No es su ignorancia, sino su tenacidad en el saber.

Este esquema se repite con variaciones en el repertorio trágico. En Antígona, la ley moral se enfrenta a la ley de la ciudad. Ninguna de las dos posiciones carece de legitimidad: Antígona defiende los deberes sagrados hacia los muertos; Creonte defiende la autoridad del estado sobre el caos. El conflicto no se resuelve porque ambas posiciones se presentan como absolutas, sin resto. El exceso no está en la defensa de un valor, sino en su imposición sin apertura al otro. Creonte podría ceder sin deshonorarse; Antígona podría negociar sin traicionar a sus dioses. Pero ninguno puede porque la certeza ha ocupado todo el espacio relacional. El otro ha desaparecido como interlocutor y existe solo como obstáculo.

La tragedia enseña, así, que el conflicto ético no surge cuando no hay valores, sino cuando estos se vuelven incompatibles porque ninguno reconoce límite. La violencia no se ejerce por odio, sino por fidelidad a una convicción. El gesto trágico no es cruel; es coherente hasta el final. Y esa coherencia sin fisuras es exactamente lo que lo hace destructivo. Podría objetarse que la tragedia griega pertenece a un contexto histórico y religioso específico que no puede trasladarse directamente al presente. Es cierto que el horizonte mítico de Edipo o de Antígona no es el nuestro. Pero la estructura

que la tragedia pone en escena —la convicción sin límite que avanza hacia su propia ruina— no depende de ese horizonte. Es una estructura antropológica que reaparece cada vez que alguien se siente autorizado a no detenerse.

Este rasgo es inquietante para el pensamiento ético contemporáneo. La tragedia no nos advierte contra el mal: nos advierte contra la certeza. Nos muestra que el sufrimiento puede producirse incluso cuando todos creen tener razón, incluso cuando nadie miente, incluso cuando las intenciones son impecables. La pregunta ética no es entonces quién está equivocado, sino qué ocurre cuando nadie puede ceder. Y esa pregunta, formulada en el siglo V antes de Cristo, sigue sin respuesta satisfactoria.

HUMILLACIÓN, INJUSTICIA Y FALTA DE MEDIDA

Aristóteles introduce un desplazamiento decisivo en la comprensión del exceso moral. A diferencia de la tragedia, que muestra las consecuencias de la desmesura a través del destino del héroe, la ética aristotélica se pregunta por la estructura del acto injusto en la vida ordinaria. El exceso deja de ser solo una figura dramática y pasa a ser un problema práctico, cotidiano y relacional.

En la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles describe una forma específica de injusticia vinculada al exceso que no requiere violencia física ni intención destructiva. Se trata de aquella acción que produce humillación por desconsideración (1123b20). El término es clave: humillar no significa necesariamente agredir, sino reducir al otro, tratarlo como inferior o prescindible en la relación. La injusticia no reside aquí en el resultado material del acto, sino en el modo en que el otro es situado. No en lo que se le hace, sino en el lugar desde el que se le hace y en lo que ese lugar le dice sobre su propio valor.

Este matiz resulta fundamental para pensar la violencia ética contemporánea. La humillación aristotélica no necesita castigo, grito ni coerción. Basta con actuar como si el otro no contara plenamente, como si su experiencia fuera secundaria frente a la propia convicción. Cuando una persona explica a otra, sin que esta lo haya pedido, lo que debería sentir ante su propia pérdida, la humillación no proviene de la crueldad sino de la suposición implícita de que quien explica sabe mejor que quien sufre. Cuando un padre corrige la elección profesional de su hijo adulto con la convicción de que lo hace por el bien de este, la humillación no está en la corrección sino en la posición: la posición de quien decide que el otro todavía no está suficientemente formado para elegir por sí mismo.

Aristóteles insiste en que este tipo de injusticia no se explica por la ignorancia, sino por una falta de medida. El agente no desconoce el bien; lo absolutiza. No carece de valores; los ejerce sin límite. Esta observación desmonta una idea muy extendida: la de que el daño moral se produce solo cuando faltan normas o conciencia. En realidad, algunas de las formas más persistentes de injusticia surgen allí donde la certeza moral no encuentra freno. Los mayores daños de la historia no los han producido quienes carecían de valores, sino quienes los tenían en exceso y sin mediación.

La noción de *phronēsis* —sabiduría práctica— ilumina este punto con precisión. La *phronēsis* no aplica principios universales de manera mecánica. Discierne en situación. Atiende a las circunstancias, a las personas implicadas, al carácter singular del encuentro. Su virtud principal no es la firmeza, sino la capacidad de detenerse. Saber cuándo no intervenir forma parte esencial del juicio ético (Ética a Nicómaco, VI, 1140a). Este saber parar —esta competencia para reconocer el momento en que el propio gesto empieza a invadir— no se aprende de los libros ni de los principios abstractos. Se aprende en la relación concreta, en la atención al efecto producido, en la disposición a ser interpelado por quien recibe la acción.

Desde esta perspectiva, el exceso moral aparece como un fallo de *phronēsis*. El sujeto actúa conforme a valores generales pero pierde la capacidad de ajustar su gesto a la relación concreta. La acción puede ser formalmente correcta y, sin embargo, injusta en su efecto. La ética deja entonces de ser relacional y se transforma en ejercicio de aplicación. El otro deja de ser interlocutor y pasa a ser destinatario de una decisión ya tomada. Y una vez tomada esa decisión, la retroalimentación del otro ya no puede modificarla: solo puede confirmarla o ser descartada como resistencia, inmadurez o falta de comprensión.

DEL HÉROE TRÁGICO AL SUJETO MORAL MODERNO

El paso del mundo trágico al mundo moderno no supone la desaparición de la desmesura, sino su transformación. Allí donde el héroe trágico se enfrentaba a dioses, destinos y leyes en conflicto, el sujeto moderno se enfrenta a algo menos visible pero no menos exigente: su propia conciencia. El exceso deja de dramatizarse en el escenario del mito y se interioriza como certeza moral. La caída ya no adopta la forma del castigo divino, sino la de una relación que se degrada silenciosamente, de un vínculo que se empobrece sin que nadie lo declare terminado.

En la tragedia, el límite aparece como frontera externa: una ley no escrita, un oráculo, una advertencia que viene de fuera. El héroe lo atraviesa y paga las consecuencias. En la modernidad, en cambio, el límite se desplaza hacia el interior del sujeto. Ya no es el mundo el que impone la medida, sino el propio yo el que se erige como criterio. Esta interiorización modifica radicalmente la experiencia del exceso: la desmesura ya no se vive como transgresión, sino como fidelidad a uno mismo. Y la fidelidad a uno mismo es una categoría moral difícilmente cuestionable en el contexto contemporáneo.

Este desplazamiento resulta decisivo para comprender por qué la violencia moral contemporánea es tan difícil de reconocer. El sujeto moderno no se percibe como alguien que traspasa límites, sino como alguien que actúa conforme a su conciencia. La certeza ya no se enfrenta a una instancia superior que pueda cuestionarla. El exceso se normaliza porque está legitimado por la interioridad. La conciencia sustituye al destino, pero no introduce necesariamente más prudencia. Al contrario: el destino externo al menos era visible; la conciencia interna no necesita rendir cuentas ante nadie.

Este giro introduce una paradoja fundamental. Cuanto más se afirma la autonomía moral, más se debilita la capacidad de reconocer el límite del otro. La interiorización del criterio ético fortalece la convicción pero puede empobrecer la relación. El otro deja de ser instancia que interpela y se convierte en destinatario de una acción ya justificada. La violencia no necesita imponerse desde fuera; opera desde dentro, amparada por la certeza subjetiva. Y opera de manera tanto más eficaz cuanto más elevada es la autoimagen moral del sujeto que la ejerce.

ROBESPIERRE Y LA VIOLENCIA EJERCIDA DESDE LA VIRTUD

Con la figura de Maximilien Robespierre, el exceso moral abandona definitivamente el terreno de la tragedia y se instala en la historia moderna. Ya no se trata de un héroe que desoye advertencias ni de un sujeto que pierde la medida en la vida privada, sino de una convicción ética elevada a principio político. La virtud deja de ser una orientación personal y se convierte en criterio de legitimidad pública. Allí donde la virtud se absolutiza, la violencia encuentra una justificación inédita: no solo es admitida, sino requerida.

Robespierre no se presenta como un tirano ni como un estratega cínico del poder. Se percibe y se describe como un defensor inflexible de la justicia y de la voluntad general. Su convicción no es instrumental, sino moral en el sentido más pleno del término. Precisamente por eso resulta tan inquietante: la violencia que ejerce no se vive como traición a los ideales revolucionarios, sino como su cumplimiento necesario. La virtud, cuando se concibe como incuestionable, deja de necesitar límite. Y cuando la virtud no tiene límite, el otro —el adversario, el tibio, el sospechoso— se convierte en un problema moral que resolver, no en un interlocutor con quien dialogar.

Robespierre formula esta lógica con una claridad que no deja lugar a equívocos: la virtud sin terror es impotente, y el terror sin virtud es funesto. Esta afirmación no es una contradicción accidental, sino la expresión coherente de una ética que ha perdido la *phronēsis*. La prudencia deja de ser virtud política porque introduce demora, duda y atención a la singularidad. Frente a ella, la convicción se presenta como garantía de justicia. La guillotina no es un instrumento de crueldad; es un instrumento de pureza moral. Y esa inversión —la violencia como expresión de la ética, no como su violación— es precisamente la que este libro analiza en sus formas contemporáneas y cotidianas.

Lo decisivo aquí no es el contexto histórico concreto de la Revolución francesa, sino la estructura que se inaugura. Robespierre no es solo un episodio; es una figura paradigmática del exceso moral moderno. Muestra cómo la convicción ética, cuando se separa de la atención al otro, puede legitimar prácticas que destruyen precisamente aquello que pretendían proteger. La virtud se vuelve implacable cuando ya no admite excepción, cuando el caso singular no puede interrumpir la lógica del principio. Podría objetarse que la escala de la violencia revolucionaria no tiene comparación con los gestos cotidianos de corrección moral que este libro examina. Es cierto. Pero la estructura es la misma: la certeza

que ocupa el lugar del encuentro, la intención que reclama absolución independientemente del efecto, el bien que no puede ser cuestionado por quien lo recibe.

DE LA TRAGEDIA AL CONTROL MORAL CONTEMPORÁNEO

El recorrido realizado en este capítulo permite reconocer una continuidad profunda entre formas históricas muy distintas del exceso moral. Desde la tragedia griega hasta la virtud política moderna, lo que se mantiene no es un contenido concreto, sino una estructura: la dificultad para sostener el límite cuando la convicción se absolutiza. El exceso no es un residuo arcaico ni una anomalía histórica: es una posibilidad siempre presente allí donde el juicio ético se separa de la relación.

La tragedia mostró cómo la certeza puede conducir a la caída; Aristóteles reveló cómo esa misma certeza puede humillar sin violencia explícita; la modernidad interiorizó el criterio moral en la conciencia del sujeto; y la política revolucionaria evidenció cómo la virtud, cuando se emancipa del límite, puede legitimar la eliminación del otro. En todos los casos, el problema no es la ausencia de ética, sino su transformación en principio total. No la falta de valores, sino el exceso de confianza en ellos.

Este desplazamiento permite comprender un rasgo central del presente: el exceso moral ya no se manifiesta necesariamente como tragedia visible ni como violencia política explícita. Adopta formas más discretas, más cotidianas y, por ello mismo, más difíciles de identificar. La convicción no se impone desde un poder soberano, sino desde prácticas ordinarias de corrección, cuidado, orientación y responsabilidad. El control no se ejerce contra el bien, sino

en su nombre. Y esa es la razón por la que este análisis no puede detenerse en el pasado: debe continuar hacia las formas contemporáneas de un problema que lleva dos mil quinientos años sin resolverse.

Lo que Hannah Arendt denominó la banalidad del mal apunta en esta misma dirección. El peligro no reside en los monstruos excepcionales, sino en la normalidad de quienes actúan sin pensar, sin preguntarse por el efecto de sus actos, sin interrumpir el automatismo de su certeza. En los contextos cotidianos —la familia, la clínica, la escuela, el trabajo—, este mecanismo opera de manera análoga: no hay grandes decisiones ni grandes crueldades, sino pequeños gestos repetidos de corrección, interpretación e intervención que, acumulados, reducen progresivamente el espacio del otro. La tragedia ya no se representa en el escenario, pero continúa operando en la intimidad de las relaciones. Ha cambiado de forma; no de estructura.

La ética que no admite interrupción termina pareciéndose más a un sistema de justificación que a una práctica de relación.

LA HYBRIS Y EL OTRO: UNA DISTORSIÓN RELACIONAL

Para comprender el alcance de la hybris en su sentido más filosófico, es necesario prestar atención no solo al sujeto que excede sino a la estructura que ese exceso produce en la relación. La hybris no es únicamente una falla del individuo aislado: es un modo de habitar el espacio compartido que lo altera de manera fundamental. Allí donde la hybris opera, el espacio de la relación deja de ser simétrico: ya no hay dos presencias que se reconocen mutuamente, sino una presencia que se impone y otra que queda subordinada. Esta asimetría no necesita ser declarada ni querida; se instala por la lógica misma del exceso.

Levinas desarrolló con mayor precisión que ningún otro filósofo contemporáneo lo que está en juego en este tipo de asimetría. En Totalidad e infinito, distingue entre dos modos de relacionarse con el otro: el modo de la totalización, que reduce al otro a un elemento de un sistema comprensible desde la perspectiva propia, y el modo de la apertura a la infinitud, que reconoce que el otro siempre excede las categorías con que lo comprendemos. La totalización es la operación filosófica que el exceso moral reproduce en el plano práctico: tratar al otro como si fuera completamente comprensible desde la perspectiva propia, como si la propia certeza fuera capaz de abarcarlo sin resto.

Lo que la hybris totaliza no es al otro en abstracto sino su experiencia concreta, sus necesidades particulares, su manera singular de habitar el mundo. El sujeto desmesurado no dice que sabe todo sobre el otro en general; dice que sabe lo que el otro necesita en esta situación específica, lo que le conviene, lo que le falta, lo que debería aprender. Y en esa afirmación —tan concreta, tan aparentemente modesta— reside la totalización levinasiana: la pretensión de que la experiencia del otro puede ser completamente capturada en las categorías que el yo utiliza para comprender el mundo.

Esta totalización tiene consecuencias éticas precisas. Cuando el otro queda reducido a objeto comprensible —cuando su experiencia puede ser explicada, orientada y corregida desde fuera—, pierde su estatuto de interlocutor. Ya no puede sorprender, ya no puede enseñar, ya no puede traer algo nuevo a la relación. Se vuelve, en el sentido estricto del término, predecible: sus respuestas son anticipadas, sus necesidades están ya diagnosticadas, su desarrollo está ya planificado. Y esa predictibilidad es exactamente lo que destruye la relación: la relación genuina existe en el espacio de lo imprevisible, en la apertura a lo que el otro puede ser que todavía no somos capaces de imaginar.

Consideremos un ejemplo que pertenece a la experiencia clínica. Un terapeuta convencido de una determinada teoría sobre el origen de los síntomas que presenta su paciente puede escuchar todo lo que el paciente dice, pero escuchar de una manera que organiza cada pieza del relato del paciente dentro del marco teórico previo. El paciente habla de su madre; el terapeuta lo vincula con el complejo de Edipo. El paciente habla de su jefe; el terapeuta lo vincula con la figura de autoridad paterna. El paciente habla de su pareja; el terapeuta lo vincula con el deseo de reparación de vínculos tempranos. Cada elemento del relato del paciente encuentra inmediatamente su lugar en la narrativa que el terapeuta ya tiene disponible. Y lo que se pierde en este proceso no es la teoría —que puede ser perfectamente válida en términos generales—, sino la singularidad del paciente: los aspectos de su experiencia que no encajan en la teoría, que la cuestionan, que señalan hacia algo que la teoría no puede ver.

Esta observación no es un argumento contra la teoría clínica: es un argumento contra la certeza teórica que cierra la escucha. El buen clínico no es el que carece de teoría, sino el que puede sostener la teoría y la duda simultáneamente: puede ver al paciente desde la perspectiva que su formación le ofrece y, al mismo tiempo, reconocer que ese paciente puede ofrecer algo que esa perspectiva no puede anticipar.

LA TRAGEDIA GRIEGA Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO

Hay una dimensión del pensamiento trágico que los análisis filosóficos suelen subrayar menos: la dimensión temporal. La hybris no produce sus consecuencias de manera inmediata. Se despliega en el tiempo, y ese despliegue temporal es parte esencial de su lógica. El héroe trágico actúa; las consecuencias tardan

en llegar; cuando llegan, ya no es posible deshacer lo hecho. Esta estructura temporal —la distancia entre el acto y su consecuencia— es exactamente lo que hace tan difícil reconocer el exceso moral en el momento en que se produce.

En la vida cotidiana, esta distancia temporal opera de manera análoga. El padre que controla sistemáticamente la vida de su hijo no observa, en el momento de controlar, las consecuencias que ese control producirá años después: la dificultad del hijo adulto para tomar decisiones autónomas, su tendencia a buscar aprobación externa, su incapacidad para tolerar la incertidumbre. El terapeuta que interpreta sin escuchar no observa, en el momento de interpretar, el retraimiento progresivo que esa práctica producirá en el paciente. El activista que moraliza sin atender al efecto no observa, en el momento de moralizar, la hostilidad creciente que esa práctica genera en quienes la reciben.

La distancia temporal entre el acto y su consecuencia es uno de los factores que hacen posible la autojustificación. Si las consecuencias fueran inmediatas —si el control paterno produjera en el acto la inhibición del hijo—, sería más difícil ignorarlas. Pero como las consecuencias se despliegan a lo largo del tiempo y están mediadas por muchos otros factores, el vínculo causal entre el exceso y el daño resulta opaco. Y esa opacidad es aprovechada, conscientemente o no, por la narrativa autojustificatoria: como las consecuencias no pueden atribuirse directamente a ningún acto particular, cada acto particular puede ser absuelto.

ARISTÓTELES Y LA JUSTA MEDIDA COMO VIRTUD ACTIVA

La *phronēsis* aristotélica no es simplemente la virtud del que sabe cuándo detenerse. Es, más profundamente, la virtud del que puede discernir lo que la situación concreta requiere, sin

que ese discernimiento esté determinado de antemano por principios generales. El phronimos —el hombre prudente— no aplica reglas: percibe la situación en su singularidad y encuentra en esa percepción la orientación para la acción adecuada.

Esta comprensión de la phronēsis tiene consecuencias importantes para el problema que aquí se examina. Si la sabiduría práctica fuera simplemente el conocimiento de cuándo no actuar, podría aprenderse como regla: cuando el otro pide espacio, retirarse; cuando el otro no ha pedido consejo, no darlo. Pero la phronēsis es más sutil que esto, porque la situación ética raramente se presenta de manera tan transparente. El otro no siempre articula claramente lo que necesita; a veces pide ayuda cuando en realidad necesita espacio, y a veces guarda silencio cuando genuinamente necesita ser interpelado. El phronimos es capaz de leer estas situaciones con mayor fineza que quien aplica mecánicamente la regla del no-intervenir.

Lo que la phronēsis hace posible, en términos más precisos, es la atención: la capacidad de estar verdaderamente presente a la situación sin que la propia agenda —la agenda de corregir, de cuidar, de mejorar— deforme lo que se percibe. Es significativo que Simone Weil haya recuperado esta idea bajo el nombre de atención, definiéndola como la suspensión de los propios proyectos para hacerse disponible a lo que el otro presenta. Para Weil, la atención genuina es una forma de amor, porque requiere exactamente lo que el amor en su forma más alta requiere: la disposición a dejar de lado lo propio para hacer espacio a lo otro.

En este sentido, la phronēsis y la atención convergen en una misma disposición fundamental: la del sujeto que puede estar en la relación sin necesitar que la relación confirme su propia narrativa. El sujeto que practica la phronēsis puede convivir con la incertidumbre sobre cuál es la acción correcta; puede tolerar no saber; puede acompañar sin dirigir. Y esa tolerancia a la incertidumbre, lejos de ser pasividad, es la condición de la acción genuinamente responsiva:

la acción que responde a lo que la situación concreta requiere en lugar de a lo que el propio sistema moral indica como correcto en abstracto.

Este patrón no implica que el conocimiento psicológico sea dañino para las familias. Implica que ese conocimiento puede convertirse en un instrumento de exceso moral cuando se usa para orientar y corregir en lugar de para acompañar y reconocer.



2

**CUANDO CORREGIRSE
CONFUNDE CON DOMINAR**

Corregir al otro rara vez se percibe como una forma de poder. En la mayoría de los casos, se presenta como cuidado, responsabilidad o, incluso, como un gesto ético incuestionable. Se corrige porque se cree saber algo que el otro aún no sabe, ya que se supone ver con mayor claridad, o porque callar se viviría como negligencia o complicidad. Sin embargo, existe un punto delicado —a menudo invisible incluso para quien corrige— en el que la corrección deja de ser respuesta al encuentro y comienza a funcionar como imposición.

No toda corrección busca mejorar al otro. A veces, lo que busca es sostener la propia imagen de quien corrige: la imagen de alguien lúcido, responsable o más consciente. Es en ese desplazamiento donde corregir se confunde con dominar, y donde el gesto más bien intencionado empieza a producir el daño que supuestamente venía a prevenir.

Esta ambigüedad no es accidental. Está inscrita en el tejido mismo de las relaciones humanas contemporáneas, atravesadas por ideales de mejora, conciencia y responsabilidad. En una cultura que valora intensamente el perfeccionamiento individual —donde la psicología, el coaching, la autoayuda y la ética del crecimiento personal han colonizado el lenguaje cotidiano—, la corrección se naturaliza como gesto virtuoso. La diferencia deja de vivirse como pluralidad y pasa a interpretarse como error que señalar; el malestar, como señal de inmadurez que orientar; el silencio, como déficit de conciencia que llenar. En este contexto, corregir se convierte en reflejo moral: ante lo distinto, surge la urgencia de ajustar.

Lo problemático no es la corrección en sí misma. No toda corrección domina, y sería absurdo pretender que el señalamiento del error es siempre una forma de violencia. Lo que sí puede afirmarse es que toda dominación moral se disfraza de corrección. El dominio no necesita violencia explícita ni autoridad formal: basta con asumir, de manera implícita, que la propia mirada es más válida que la experiencia del otro. Cuando esto ocurre, la relación deja de ser dialógica

y se transforma en dirección. La escucha cede su lugar a la interpretación; la presencia, al juicio. Y el otro, que tal vez llegó buscando reconocimiento, encuentra en su lugar un espejo que le devuelve lo que le falta, lo que debería cambiar, lo que todavía no ha comprendido.

Friedrich Nietzsche ofrece una clave decisiva para comprender este fenómeno. En *La genealogía de la moral*, muestra cómo ciertos valores que se presentan como elevados —bondad, corrección, rectitud— pueden funcionar como instrumentos de poder cuando se imponen como norma universal. La moral deja entonces de ser creación viva y se convierte en mecanismo de regulación de conductas. El gesto moral no busca comprender al otro, sino encuadrarlo. Lo que en la superficie parece amor al prójimo puede ser, en un nivel más profundo, la voluntad de que el prójimo se parezca a quien pretende amarlo. Esta observación no niega la posibilidad de la genuina generosidad, pero exige que se la examine con sospecha: ¿a quién sirve realmente este gesto de corrección? ¿Al otro o a la imagen que tengo de lo que el otro debería ser?

LA MORAL COMO INTERPRETACIÓN Y EJERCICIO DE PODER

Michel Foucault profundiza esta intuición al analizar las formas modernas de poder. A diferencia del poder soberano, que reprime de manera visible mediante la prohibición y el castigo, el poder disciplinario actúa produciendo sujetos que se regulan a sí mismos. En *Historia de la sexualidad* y *Vigilar y castigar*, Foucault muestra cómo el poder más eficaz no es el que prohíbe, sino el que orienta, examina y normaliza. La corrección moral funciona de manera análoga: no impone castigos visibles, sino criterios de adecuación que el sujeto internaliza y aplica sobre sí mismo. El resultado no es un prisionero con cadenas, sino un individuo que vigila su propia conducta con los ojos del otro.

En este sentido, corregir puede convertirse en una tecnología de dominio. No se ordena, se orienta; no se obliga, se aconseja; no se castiga, se explica. El efecto, sin embargo, es similar: el espacio de acción del otro se reduce. Cada gesto es potencialmente evaluable, cada emoción susceptible de reinterpretación, cada elección pasible de ajuste. La relación se transforma en un campo de vigilancia ética donde el otro existe bajo la mirada de quien corrige. Y lo más eficaz de este mecanismo es que no necesita ser continuo: basta con que haya ocurrido suficientes veces para que el corregido empiece a anticiparlo, a corregirse antes de que llegue la corrección, a ajustarse por cuenta propia.

Pensemos en un ejemplo concreto: una pareja en la que uno de los dos miembros tiende a reencuadrar sistemáticamente las experiencias emocionales del otro. Cuando el otro dice «estoy triste», la respuesta no es «cuéntame», sino «pero si lo piensas bien, lo que sientes es miedo al abandono». Cuando dice «estoy enfadado», la respuesta es «ese enfado viene de tu herida de infancia, no de lo que yo hice». Cada emoción es interpretada antes de ser escuchada. Cada experiencia es reencuadrada en un marco teórico previo. El resultado no es que el otro se sienta comprendido, sino que aprende a no expresar lo que siente sin pasar antes por el filtro del intérprete. La corrección no impone un silencio externo; produce un silencio interno. Y ese silencio interno es la forma más eficaz de dominio, porque no deja huella visible.

CUANDO EL BIEN SE CONVIERTE EN ARMA

La corrección que se ejerce en nombre del bien tiene una ventaja estructural sobre otras formas de poder: es difícilmente

cuestionable. Quien corrige desde el amor, la responsabilidad o la ética no puede ser acusado sin que el acusador parezca ingrato, resentido o inmaduro. El sujeto corregido se encuentra en una posición doblemente vulnerable: primero, porque ha sido reducido a la posición del que no sabe; segundo, porque cualquier resistencia a esa reducción puede ser inmediatamente reencuadrada como confirmación de que la corrección era necesaria. «Si se enoja porque lo corrijo, es porque sabe que tengo razón.» «Si rechaza mi ayuda, es porque todavía no está preparado para recibirla.» La lógica se cierra sobre sí misma: no hay respuesta del otro que pueda cuestionarla.

Nietzsche reconoció esta estructura con una agudeza que todavía incomoda. En su análisis de la moral del resentimiento, muestra cómo el débil —el que no puede imponerse por la fuerza— encuentra en la moral una forma de poder invertido: al definir como «malo» lo que el fuerte hace, se coloca en la posición del bueno sin necesidad de enfrentarse a él directamente. Trasladado al contexto contemporáneo, este análisis ilumina algo inquietante: la posición moral puede ser una forma de poder asimétrico que no necesita declararse como tal. Quien se presenta siempre como el que cuida, el que orienta, el que tiene conciencia, ocupa estructuralmente la posición de superioridad sin que esta sea visible como tal. No hay jefe ni subordinado; hay quien sabe y quien aún no ha comprendido.

Esto no significa que toda corrección sea una forma encubierta de resentimiento o de dominio. Significa que el gesto de corregir lleva en sí mismo una asimetría que puede ser gestionada de manera ética —cuando se reconoce, se limita y se abre a la respuesta del otro— o puede convertirse en estructura de dominación cuando esa asimetría se naturaliza, se vuelve permanente y no admite inversión. La diferencia entre el maestro que corrige y el que domina no está en el contenido de la corrección, sino en si la relación puede revertirse: ¿puede el alumno corregir al maestro? ¿Puede quien es guiado cuestionar a quien guía? ¿Hay espacio para que el corregido diga «no»?

POR QUÉ NO PERCIBIMOS ESTA VIOLENCIA

Una de las dificultades principales de este tipo de violencia es que no se presenta como tal. No irrumpe, no se impone de manera visible ni genera una ruptura clara en la relación. Por el contrario, suele aparecer integrada en prácticas socialmente valoradas: educar, ayudar, orientar, cuidar.

Esta integración hace que no sea percibida como una forma de daño, sino como una forma de responsabilidad. Quien actúa no solo no se reconoce como agente de violencia, sino que puede experimentarse a sí mismo como alguien que está haciendo lo correcto.

A ello se añade un segundo elemento: la coherencia interna de la acción. Cuando una intervención se sostiene en razones que parecen justificadas, resulta más difícil interrogar sus efectos. La consistencia del discurso protege la práctica.

Por parte de quien recibe la acción, el proceso tampoco es evidente. La incomodidad no siempre se identifica como efecto de la relación, sino como una insuficiencia propia. La dificultad no se atribuye a la intervención, sino a la incapacidad de responder adecuadamente a ella.

De este modo, la dinámica se estabiliza sin necesidad de conflicto abierto. No porque no exista tensión, sino porque no llega a formularse como tal. La relación continúa funcionando, pero lo hace sobre un desplazamiento que no se reconoce: el paso de la interacción a la adecuación.

NORMALIZACIÓN, VIGILANCIA Y CORRECCIÓN

El mecanismo que aquí se describe se vuelve especialmente insidioso porque se presenta como cuidado. La corrección se justifica en nombre del bienestar del otro, de su crecimiento o de su madurez. Sin embargo, cuando no reconoce límites, el cuidado deja de proteger y comienza a invadir. El otro ya no puede equivocarse, dudar o sufrir sin ser reconducido inmediatamente hacia lo que se considera correcto.

El cuidado puede convertirse en una forma de apropiación cuando no reconoce el derecho del otro a rechazarlo. Allí donde no es posible decir «no» sin consecuencias, el cuidado ha dejado de ser ético. La experiencia viva queda subordinada a un ideal normativo. Y si el otro protesta, su protesta puede ser fácilmente incorporada al marco: «Se resiste porque le duele crecer», «No puede ver esto todavía».

En los vínculos cotidianos, esta lógica se manifiesta en gestos aparentemente menores: el consejo no solicitado, la explicación constante, la interpretación de los sentimientos ajenos. Se corrige cómo sentir, cómo reaccionar, cómo vivir el malestar. Todo se hace por el bien, pero el efecto es una progresiva reducción del espacio subjetivo. El otro aprende a anticipar la corrección y a ajustar su conducta antes incluso de expresarse. La dominación no necesita imponerse: se interioriza. Y cuando se interioriza, ya no hace falta que el corrector esté presente para que su efecto se produzca. El vigilante se ha vuelto interno.

Este proceso tiene un nombre en la psicología contemporánea: invalidación emocional. Cuando las emociones de una persona son sistemáticamente reencuadradas, interpretadas o descartadas —aunque sea con buenas intenciones—, el resultado

a largo plazo es la pérdida de confianza en la propia experiencia subjetiva. La persona deja de saber si lo que siente es válido porque ha aprendido que siempre habrá alguien dispuesto a explicarle que lo que siente no es exactamente eso. Esta pérdida de confianza en la propia experiencia es una forma de daño real, producido no por la crueldad sino por el exceso de cuidado. Y es un daño que raramente se reconoce como tal, porque quien lo produce actuaba con las mejores intenciones.

MUTACIONES DEL CONTROL

Las formas que adopta la corrección moral no son estáticas. Se transforman con la cultura, adquieren nuevos lenguajes y nuevas legitimaciones. En el siglo XX, el psicoanálisis ofreció un nuevo vocabulario para ejercer la corrección: ya no se corrige la conducta, sino la estructura psíquica; ya no se señala el error, sino el mecanismo inconsciente que lo produce. Más recientemente, el lenguaje del bienestar, la salud mental y el crecimiento personal ha proporcionado nuevas categorías: la persona que no acepta la corrección no es ya rebelde o pecadora, sino alguien que «no tiene herramientas», que «está en su ego», que «necesita trabajarse».

Lo notable no es que estos lenguajes sean falsos —contienen observaciones válidas—, sino que pueden convertirse en instrumentos de una corrección moral renovada que mantiene la misma estructura de asimetría. El corrector ya no es un juez moral; es alguien que «ha trabajado su sombra» o que «tiene más conciencia». El corregido no es un pecador; es alguien «que todavía no ve». El cambio de vocabulario no altera la relación de poder; la vuelve más sofisticada y, por tanto, más difícil de cuestionar.

Foucault llamó a esto la producción de subjetividades: los sistemas de saber-poder no solo imponen normas desde fuera, sino que producen tipos de sujetos que se ajustan a esas normas por

convicción propia. El sujeto contemporáneo no es forzado a ser de una determinada manera: aprende a querer ser de esa manera, a sentir que no ser de esa manera es una deficiencia propia. El resultado es una forma de conformidad que no puede distinguirse de la libertad desde dentro, porque ha sido producida como tal.

CORRECCIÓN MORAL Y VIDA COTIDIANA

El recorrido de este capítulo permite reconocer que la corrección moral no es un fenómeno excepcional ni limitado a contextos institucionales. No pertenece solo a la escuela, la clínica, la política o el trabajo social. Se infiltra en la vida cotidiana de manera casi imperceptible, precisamente porque se apoya en valores ampliamente compartidos. Allí donde la ética se vive como obligación de intervenir, la corrección se normaliza como forma de relación.

En la vida ordinaria, la corrección adopta gestos mínimos y reiterados: interpretar lo que el otro siente, explicar lo que debería comprender, señalar lo que aún le falta elaborar. No se presenta como imposición, sino como ayuda. Sin embargo, cuando estos gestos se acumulan, producen un efecto estructural: reducen el espacio del otro para existir sin ser evaluado. La relación deja de ser encuentro y se convierte en escenario de ajuste permanente. El otro no puede simplemente estar: siempre está siendo, implícita o explícitamente, evaluado y reconducido.

Este desplazamiento es eficaz porque no genera conflicto inmediato. Quien corrige suele sentirse responsable; quien es corregido, a menudo, se siente en deuda. La asimetría no se vive como injusticia, sino como diferencia de conciencia, de madurez o de claridad. El dominio no se impone; se acepta. La corrección no necesita autoridad formal porque se legitima desde la cercanía afectiva.

UN CASO: LA PAREJA Y LA CORRECCIÓN CONSTANTE

Una de las formas más difíciles de identificar este tipo de violencia aparece en relaciones cercanas, donde la corrección se presenta de manera constante pero sutil. No se trata de imposiciones explícitas ni de órdenes directas, sino de una serie de intervenciones continuas que, bajo la apariencia de cuidado o mejora, van delimitando progresivamente el espacio del otro.

En una relación de pareja, por ejemplo, uno de los miembros puede asumir de forma implícita la posición de quien “ve mejor”. Sus intervenciones no se perciben como imposiciones, sino como sugerencias razonables: comentarios sobre cómo gestionar mejor el tiempo, cómo comunicarse de forma más adecuada o cómo tomar decisiones más “correctas”. Cada intervención, aislada, parece justificada. No hay agresión evidente, ni intención de dañar.

Sin embargo, el efecto no se produce en cada gesto por separado, sino en su acumulación. Con el tiempo, la persona que recibe estas correcciones comienza a ajustar su comportamiento no tanto en función de su propio criterio, sino anticipando la mirada del otro. Lo que antes era elección se convierte en adecuación. Lo que antes era expresión se vuelve cálculo.

En este punto, la relación deja de ser un espacio de intercambio para convertirse en un espacio de validación. Uno orienta, el otro se ajusta. Y aunque no haya una prohibición explícita, la posibilidad de disentir comienza a reducirse. No porque esté formalmente negada, sino porque sus consecuencias —desaprobación, corrección, incomodidad— la vuelven cada vez menos viable.

Lo más problemático de esta dinámica es que no suele ser percibida como violencia. Quien corrige puede sostener, con razón,

que su intención es ayudar. Y quien se ajusta puede interpretar su propia incomodidad como una falta personal, como una incapacidad de estar a la altura de lo que se espera.

La asimetría no se presenta como imposición, sino como lucidez. Uno parece comprender mejor, ver con mayor claridad, actuar con más criterio. El otro, en consecuencia, aparece como alguien que necesita ser orientado. Esta diferencia no se impone por la fuerza, sino que se consolida a través de una serie de pequeños gestos que, acumulados, terminan por redefinir la relación.

En ese proceso, el problema no es que exista corrección, sino que esta no admite verdadera respuesta. El desacuerdo no desaparece, pero pierde eficacia. Puede ser formulado, pero no transforma la dinámica. La relación deja de estar abierta a ser modificada por ambas partes y comienza a organizarse en torno a una dirección predominante.

Es aquí donde la corrección, incluso cuando se ejerce con la intención de mejorar, puede transformarse en una forma de reducción del otro. No porque lo anule explícitamente, sino porque limita progresivamente su capacidad de definir la relación en sus propios términos.

Este tipo de situaciones muestran que el problema no reside únicamente en los actos visibles, sino en las condiciones bajo las cuales estos tienen lugar. Allí donde una de las partes no puede afectar realmente la dinámica, la relación ha dejado de ser recíproca, aunque conserve todas las apariencias de equilibrio.

LA COMODIDAD DE TENER RAZÓN

Tener razón no solo orienta la acción, también produce una forma particular de tranquilidad. Cuando el sujeto se percibe a sí

mismo como alguien que ha comprendido correctamente la situación, la necesidad de revisar su posición disminuye. La acción se vuelve más firme, pero también más cerrada.

Esta seguridad no siempre adopta la forma de imposición explícita. Puede manifestarse como claridad, como convicción o como compromiso con lo que se considera correcto. Sin embargo, en todos estos casos introduce un efecto similar: reduce la exposición a la incertidumbre.

La relación con el otro, en estas condiciones, deja de ser un espacio donde algo puede ocurrir y se convierte en un espacio donde algo debe ser confirmado. El desacuerdo no desaparece, pero pierde su capacidad de afectar.

Lo problemático no es que el sujeto tenga razones, sino que estas dejen de ser revisables en la práctica. La razón se transforma entonces en una posición desde la cual actuar, no en algo que pueda ser puesto en juego en la relación.

La certeza no solo orienta, también protege. Protege de la duda, de la incomodidad y, en última instancia, de la necesidad de modificar la propia posición. Pero precisamente por ello puede convertirse en un límite: no tanto de lo que el sujeto hace, sino de lo que está dispuesto a escuchar.

UN CASO: LA CORRECCIÓN INSTITUCIONAL EN EL ÁMBITO EDUCATIVO

Este tipo de dinámica no se limita a las relaciones personales. Aparece también en contextos institucionales donde la corrección se presenta como parte necesaria del funcionamiento, pero donde sus efectos pueden adquirir una forma menos visible y más difícil de cuestionar.

En el ámbito educativo, la corrección constituye una práctica central. Evaluar, orientar y señalar errores forma parte del proceso de aprendizaje. Sin embargo, no todas las formas de corrección producen el mismo tipo de relación.

Cuando la corrección se ejerce como ajuste a un modelo previamente definido, el estudiante deja de ser considerado como alguien que participa en la construcción del proceso y pasa a ser alguien que debe aproximarse a un estándar. La diferencia no se interpreta como una posibilidad, sino como una desviación.

En este contexto, el margen de respuesta del estudiante no desaparece, pero se redefine. Puede corregir sus errores, mejorar sus resultados o adaptarse a lo que se espera, pero difícilmente puede cuestionar los criterios desde los cuales es evaluado. La relación no es simétrica: uno define el marco, el otro se mueve dentro de él.

Esta asimetría no suele vivirse como imposición, sino como necesidad. El sistema requiere criterios, el aprendizaje exige orientación y la evaluación permite medir el progreso. Todo ello resulta razonable. Sin embargo, precisamente por su razonabilidad, el espacio de cuestionamiento se reduce.

Lo problemático no es la existencia de criterios, sino su cierre. Cuando los marcos de evaluación no admiten revisión, la corrección deja de ser un medio para el aprendizaje y se convierte en un mecanismo de normalización. El estudiante no aprende solo contenidos, aprende también a ajustarse a una forma de validación que no ha participado en definir.

En estas condiciones, la corrección no se percibe como una forma de poder porque no se presenta como imposición directa. Funciona a través de la internalización: el sujeto comienza a evaluarse a sí mismo según los mismos criterios que lo regulan.

El resultado no es la eliminación de la autonomía, sino su reconfiguración. El estudiante actúa, decide y mejora, pero lo hace

dentro de un marco que permanece incuestionado. La posibilidad de desviarse no desaparece, pero queda asociada al error, no a una alternativa legítima.

Este tipo de situaciones muestra que la corrección puede operar como una forma de organización de la conducta sin necesidad de recurrir a la coerción explícita. No impone desde fuera, sino que orienta desde dentro, delimitando lo que aparece como válido, razonable o aceptable.

UN CASO: CUANDO EL TERAPEUTA NO PUEDE DEJAR DE ENSEÑAR

Conviene detenerse en un caso concreto, no para ilustrar lo que ya se ha dicho, sino para verlo desde dentro.

Marta lleva tres años en terapia. Fue a buscar ayuda después de una ruptura que no conseguía procesar, y encontró en su terapeuta —formado en psicoanálisis y en enfoques sistémicos— un interlocutor inteligente y comprometido. Durante el primer año, la relación funcionó bien. El terapeuta escuchaba, hacía preguntas, devolvía observaciones que abrían algo en Marta. Ella se sentía comprendida.

A partir del segundo año, algo cambió. Marta no sabría decir exactamente qué ni cuándo. Pero empezó a notar que cada cosa que traía a la sesión —un conflicto con su madre, una decisión difícil en el trabajo, la tristeza por algo que no podía nombrar— llegaba de vuelta transformada en material para un análisis. El terapeuta le explicaba el patrón que veía. Le señalaba la conexión con algo anterior. Le ofrecía el marco teórico que hacía inteligible lo que ella vivía como confuso.

El problema no era que el terapeuta estuviera equivocado. Muchas de sus interpretaciones eran acertadas. El problema era que Marta dejó de sentir que lo que traía le pertenecía.

Cuando llegaba a sesión con una tristeza difusa, el terapeuta la encuadraba como duelo no elaborado por la figura paterna. Cuando expresaba rabia, él la vinculaba con el patrón de sumisión aprendida en la infancia. Cuando decía que se sentía bien, él preguntaba —con buena intención— si eso no sería una defensa. Cada estado emocional encontraba ya su explicación antes de que Marta pudiera habitarlo.

Con el tiempo, Marta aprendió a anticipar las respuestas. Empezó a pre-procesar lo que iba a decir: a pensar, antes de hablar, en cómo iba a ser interpretado. Dejó de traer los fragmentos de experiencia que no encajaban en ninguna categoría, porque sabía que esos fragmentos iban a ser reencuadrados hasta que encajaran. Y cuando terminaba una sesión, frecuentemente sentía que había producido material terapéutico correcto, pero que no había encontrado a nadie.

Lo que ocurrió con Marta no es infrecuente. Y lo más difícil de ver desde fuera —y desde dentro— es que el terapeuta no cometió ningún error técnico. Hizo exactamente lo que su formación le indicaba: identificar patrones, señalarlos, acompañar el proceso de integración. Su competencia era real. Su dedicación, también.

Pero en algún punto, la relación terapéutica dejó de ser un espacio donde Marta podía encontrarse con su propia experiencia, y se convirtió en un espacio donde aprendía a verla con los ojos del terapeuta. No es que el terapeuta hubiera fallado en su técnica. Es que su certeza técnica había ocupado el espacio que debería haber estado disponible para la experiencia de Marta.

Esto no implica que el terapeuta deba renunciar a su formación ni a su competencia. Implica algo más específico: que en algún momento dejó de preguntarse si lo que estaba produciendo era el espacio que Marta necesitaba, o el espacio

que su modelo teórico indicaba que Marta debería necesitar. La diferencia entre estas dos preguntas es la diferencia entre el cuidado y el exceso moral.

El caso de Marta podría repetirse en otros contextos con variaciones superficiales pero la misma estructura: el padre que sistematiza la orientación de sus hijos hasta que estos aprenden a presentarle versiones de sí mismos que él pueda aprobar; el líder que tiene tanta claridad sobre la dirección del equipo que sus colaboradores dejan de proponer lo que intuyen, porque saben que será reencuadrado dentro del marco del líder; el amigo que escucha tan bien —siempre tiene el concepto preciso, siempre la perspectiva más amplia— que el otro aprende a no traer lo que todavía no puede nombrar de manera articulada.

En todos estos casos, el daño no proviene de la crueldad. Proviene de la competencia sin límite: de la experticia que no puede detenerse ante la experiencia del otro porque está demasiado segura de lo que esa experiencia significa.

Y esa legitimación afectiva es la que hace tan difícil resistirla: cuestionar la corrección parece equivaler a cuestionar el amor o la responsabilidad de quien la ejerce.

Aquí se hace visible una paradoja central: cuanto más se moraliza la relación, menos espacio queda para la palabra del otro. La ética, entendida como obligación de intervenir, termina clausurando la posibilidad de respuesta. El otro puede hablar, pero su palabra ya ha sido interpretada de antemano. La corrección precede a la escucha. El diálogo se vacía sin que nadie lo declare terminado. Y en ese vaciamiento silencioso reside la violencia más persistente: no la que se puede nombrar y confrontar, sino la que se vive como el orden normal de las cosas.

El verdadero límite ético no está en la intención del que actúa, sino en la posibilidad de respuesta de quien recibe la acción.

EL PODER PASTORAL Y SUS TRANSFORMACIONES MODERNAS

Foucault identificó una forma de poder que importa para el análisis del exceso moral: el poder pastoral. Este concepto, que Foucault desarrolla en sus cursos del Collège de France, designa una modalidad de poder que se ejerce sobre los individuos para conducirlos hacia su salvación —o, en sus versiones seculares, hacia su bienestar, su desarrollo, su realización. El pastor no domina a sus ovejas por la fuerza; las cuida, las conoce individualmente, las orienta. Pero ese cuidado implica también una relación de dependencia: las ovejas necesitan al pastor para encontrar el camino correcto.

Lo que Foucault muestra es que este modelo pastoral no desapareció con el fin de las instituciones religiosas que lo originaron: se secularizó y se diversificó. El médico, el psicólogo, el trabajador social, el educador, el coach —todos estos roles heredan la estructura pastoral: conocen al individuo, evalúan su situación, orientan su desarrollo, definen lo que cuenta como bienestar y lo que cuenta como patología. La diferencia con el pastor religioso es que el rebaño de los pastores seculares no está en búsqueda de la salvación del alma sino en búsqueda de la salud psicológica, el crecimiento personal, la autorrealización, el bienestar emocional. Pero la estructura de la relación es análoga: hay uno que sabe el camino y otro que necesita ser guiado.

Esta secularización del modelo pastoral tiene consecuencias que conviene examinar con cuidado. La primera es la proliferación de roles pastorales: si en las sociedades premodernas el pastor estaba circunscrito a los contextos religiosos y a ciertas formas de autoridad civil, en las sociedades contemporáneas el modelo se ha generalizado. Todo el mundo puede y, en muchos contextos, debe asumir roles pastorales: el padre es el pastor de sus hijos, el terapeuta es el pastor de sus pacientes, el líder es el pastor de su equipo, el amigo

más consciente es el pastor de sus amigos menos desarrollados. La densidad del pastorado contemporáneo —la multiplicación de relaciones estructuradas en torno a la orientación del otro— es uno de los factores que hacen el exceso moral tan omnipresente.

La segunda consecuencia es la invisibilidad del poder que el modelo pastoral ejerce. Precisamente porque el poder pastoral se presenta como cuidado, resulta difícilmente cuestionable. Quien cuestiona al pastor no solo desobedece; parece ingrato, irresponsable, o incapaz de ver lo que es bueno para él. Esta estructura de la gratuidad —que convierte la resistencia al poder en signo de deficiencia del que resiste— es una de las formas más eficaces de naturalización del dominio.

NIETZSCHE Y LA MORAL DE LA DEUDA

La genealogía de la moral que Nietzsche propone en su libro homónimo ofrece una perspectiva adicional sobre la relación entre el cuidado y el dominio. Nietzsche analiza el origen de las categorías morales de bien y mal, y muestra cómo estas categorías —que se presentan como naturales y universales— tienen en realidad una historia: son el resultado de relaciones de poder específicas que se han naturalizado y olvidado como tales.

Particularmente relevante para el análisis que aquí se desarrolla es el análisis nietzscheano de la moral de la deuda. Nietzsche observa que en las sociedades arcaicas, la obligación moral tiene una estructura fundamentalmente económica: quien recibe algo contrae una deuda con quien lo da. Esta estructura de deuda-obligación está en la base de muchas formas contemporáneas de relación moral: quien es ayudado queda en deuda con quien ayuda; quien es orientado queda en deuda con quien orienta; quien recibe cuidado queda en deuda con quien cuida.

Esta estructura de la deuda moral tiene consecuencias que afectan directamente a la posibilidad de cuestionar el cuidado invasivo. Si recibir cuidado implica contraer una deuda moral, entonces cuestionar ese cuidado —señalar que era invasivo, que no respetaba la propia perspectiva, que producía más control que sostén— implica no solo criticar al que cuida sino también evadir la deuda que el cuidado recibido ha generado. La ingratitud moral —que en muchas culturas tiene el mismo peso negativo que la ingratitud económica— actúa como mecanismo de silenciamiento: hace prácticamente imposible articular una crítica del cuidado sin parecer moralmente deficiente.

Nietzsche, con su radicalidad característica, sugiere que la solución a este problema pasa por la transvaloración: la revisión completa de los valores que organizan la relación. Pero no es necesario seguirlo hasta ese extremo para reconocer lo que su análisis ilumina: que las relaciones de cuidado están atravesadas por dinámicas de poder que raramente se nombran, y que esa falta de nombre contribuye a su invisibilidad y a su perpetuación.

LA CORRECCIÓN EN LOS VÍNCULOS ÍNTIMOS: DINÁMICAS DE PAREJA

Los vínculos de pareja ofrecen un campo especialmente revelador para observar cómo la corrección se confunde con el dominio, porque son relaciones en las que la expectativa de igualdad coexiste de manera tensa con la realidad frecuente de la asimetría. Se supone que la pareja es la relación más igualitaria posible; es, por eso mismo, aquella en la que el dominio que se ejerce desde el bien resulta más difícil de reconocer y más doloroso cuando se reconoce.

En muchas relaciones de pareja, existe una distribución implícita de la competencia emocional: uno de los miembros es percibido —por sí mismo y por el otro— como más capaz de gestionar las emociones, de ver con más claridad la dinámica de la relación, de orientar los conflictos hacia una resolución constructiva. Esa distribución no siempre es falsa: puede haber diferencias reales de competencia emocional. Pero cuando esa diferencia percibida se estabiliza en una asimetría estructural —cuando siempre es el mismo quien ve más claro, siempre es el mismo quien orienta, siempre es el mismo quien sabe lo que la relación necesita—, el vínculo ha dejado de ser entre iguales.

El miembro de la pareja que ocupa permanentemente la posición del que sabe más no se percibe generalmente como dominante. Se percibe como alguien que se esfuerza más por el bien de la relación, que tiene más herramientas, que está más comprometido con el crecimiento compartido. Y esa percepción es, desde su perspectiva, genuina. Pero el efecto que produce sobre el otro puede ser, con el tiempo, profundamente erosionador: la persona que es sistemáticamente posicionada en el lugar del que necesita ser orientado pierde confianza en su propia percepción de la relación, deja de ofrecer sus perspectivas porque espera que sean reencuadradas, y aprende a ajustar sus reacciones emocionales a lo que el otro esperaría de alguien suficientemente maduro.

Esta dinámica no es infrecuente, y su reconocimiento no es sencillo porque ambos miembros de la pareja pueden contribuir a ella. Quien ocupa la posición del que sabe más puede hacerlo porque genuinamente cree que tiene más herramientas, porque la relación le ofrece una gratificación importante en esa posición, o simplemente porque el otro lo ha invitado a ocuparla. Y quien ocupa la posición del que necesita ser orientado puede hacerlo porque genuinamente confía en la perspectiva del otro, porque ha aprendido que esa posición reduce el conflicto, o porque la asimetría reproduce dinámicas de vínculos anteriores.

Lo que importa éticamente no es la atribución de culpa entre los dos miembros, sino el reconocimiento de la asimetría y la disposición a revisarla. Una pareja puede reorganizarse a partir de ese reconocimiento: puede construir una relación más simétrica en la que ambos miembros puedan ocupar alternativamente la posición de quien orienta y quien es orientado, de quien sabe y quien aprende. Pero esa reorganización requiere que quien ocupa permanentemente la posición del que sabe más pueda renunciar a las gratificaciones que esa posición ofrece. Y esa renuncia —que no requiere grandiosidad ni heroísmo, solo una disposición cotidiana a ceder el espacio del saber— es exactamente el tipo de límite que este libro intenta recuperar.

EL ACTIVISMO MORAL Y SUS EXCESOS

Ningún contexto contemporáneo ilustra con mayor claridad la confusión entre corrección y dominio que el activismo político y moral. Los movimientos sociales que luchan por causas legítimas —la justicia racial, la igualdad de género, la justicia climática, los derechos de las minorías— tienen, por definición, una dimensión moral: afirman que ciertas situaciones son injustas y que deben ser transformadas. Esta afirmación moral es legítima y necesaria. Pero cuando esa afirmación moral se ejerce de manera que produce en los interlocutores no el deseo de reflexionar sino el miedo a ser señalados, no la apertura al cambio sino la clausura defensiva, algo ha ido mal en el modo de ejercerla.

El exceso moral en el activismo adopta formas muy específicas. Una de las más reconocibles es la que podría llamarse moralización sin escucha: la práctica de señalar la injusticia de las posiciones

ajenas sin acompañar ese señalamiento de genuina curiosidad sobre cómo el otro llegó a esas posiciones, qué experiencias las sostienen, qué miedos o malentendidos pueden estar en la base. Esta forma de activismo puede ser emocionalmente satisfactoria para quien la ejerce —produce la experiencia del bien claro enfrentado al mal claro—, pero su eficacia para producir cambio real es frecuentemente negativa: endurece las posiciones que pretende transformar.

Otra forma de exceso moral en el activismo es la que podría llamarse el desplazamiento de la evidencia por la virtud: la práctica de sustituir el argumento y la evidencia por la apelación a la posición moral del hablante. En lugar de mostrar por qué una afirmación es falsa o una práctica es injusta, se señala que quien la sostiene pertenece a una categoría moralmente inferior: es un hombre que habla de feminismo, un blanco que habla de racismo, un privilegiado que habla de pobreza. Estas observaciones pueden ser relevantes —la posición del hablante puede afectar su acceso a ciertos aspectos de la experiencia—, pero cuando se convierten en el argumento principal, sustituyen la conversación por la jerarquía moral. Y esa sustitución reproduce exactamente la estructura que se pretende criticar: el silenciamiento del otro por razones de posición.

Nada de esto implica que el activismo moral sea en sí mismo problemático, ni que las causas que defiende sean cuestionables. Implica que el modo de ejercer la crítica moral importa tanto como su contenido, y que un activismo que moraliza sin escuchar, que silencia en nombre de la justicia, que produce en sus interlocutores vergüenza en lugar de reflexión, ha adoptado la estructura del exceso que pretende combatir. La ironía no es solo intelectual: tiene consecuencias políticas reales, porque el activismo que no puede distinguir entre sus objetivos éticos y su modo de ejercerlos tiende a producir aliados defensivos y adversarios endurecidos.

EL PODER SIMBÓLICO Y LA VIOLENCIA SUAVE

Pierre Bourdieu introdujo el concepto de violencia simbólica para describir una forma de poder que opera sin coerción física ni amenaza explícita, a través de la imposición de sistemas de percepción y valoración que los dominados comparten con los dominantes y que producen su propia subordinación como natural e inevitable. La violencia simbólica no se experimenta como violencia porque las categorías que la producen son compartidas por quien la ejerce y por quien la recibe: ambos ven el mundo a través del mismo sistema de clasificaciones que hace aparecer la jerarquía como orden natural.

Este concepto importa para el análisis del exceso moral, porque ilumina por qué las formas de dominio que aquí se examinan resultan tan difíciles de reconocer y de nombrar. El sujeto que es sistemáticamente corregido, pedagogizado o no-encontrado puede no reconocer su situación como una de dominio, porque los valores que organizan esa corrección —la responsabilidad, el cuidado, el crecimiento— son valores que él mismo sostiene. La violencia no necesita imponerse desde fuera porque ya está integrada en el sistema de percepciones compartidas.

Bourdieu muestra cómo este mecanismo opera de manera especialmente eficaz en las instituciones educativas, donde la distribución del capital cultural —del saber legítimo, del lenguaje apropiado, de los modos correctos de expresión— reproduce la distribución del poder social de manera que los excluidos tienden a vivir su exclusión como resultado de su propia deficiencia, no como resultado de un sistema que los excluye. Este mecanismo tiene un correlato en las relaciones interpersonales: el sujeto que ocupa permanentemente la posición del que necesita aprender puede interiorizar esa posición como reflejo de su propia incompletitud, sin poder ver la estructura que la produce.

LA RESISTENCIA AL EXCESO MORAL: FORMAS Y POSIBILIDADES

Si el exceso moral opera de las maneras que este capítulo describe —a través de la naturalización de la asimetría, de la internalización del poder, de la violencia simbólica que hace invisible el dominio—, ¿cómo puede resistirse? Esta pregunta no tiene una respuesta simple, pero merece ser formulada con precisión.

La primera forma de resistencia es el nombrar: la capacidad de articular la experiencia del exceso moral con palabras que la hagan reconocible. Mientras la experiencia de ser sistemáticamente corregido, pedagogizado o no-encontrado no tiene nombre, resulta casi imposible cuestionarla, porque no puede ser distinguida del orden normal de las cosas. El trabajo filosófico de este libro —identificar y nombrar las formas del exceso moral— tiene una dimensión práctica que va más allá del análisis teórico: ofrece un vocabulario que puede hacer posible el reconocimiento de lo que hasta ahora se experimentaba, pero no podía articularse.

La segunda forma de resistencia es la creación de espacios relacionales alternativos: relaciones donde la corrección sin consentimiento no sea el modo dominante de vincularse, donde la asimetría no se naturalice, donde el otro pueda ser genuinamente diferente sin ser inmediatamente reconducido hacia lo que se considera correcto. Estos espacios no se crean por decreto; se construyen mediante prácticas concretas y sostenidas. La amistad que puede tolerar el desacuerdo sin convertirlo en ocasión de corrección; la pareja que puede habitar la diferencia sin pedagogizarla; el equipo de trabajo que puede disentir sin jerarquizar moralmente las perspectivas: estos son ejemplos de las formas relacionales que el exceso moral impide y que la ética del límite intenta hacer posibles.

La tercera forma de resistencia, más difícil y más radical, es la transformación de las estructuras institucionales que producen el exceso moral de manera sistemática. Esta forma de resistencia requiere más que la buena voluntad individual: requiere el análisis crítico de las normas, los incentivos y los mecanismos de evaluación que organizan las instituciones, y la disposición a modificarlos cuando producen asimetría de manera estructural. Es una resistencia colectiva, que no puede reducirse a la suma de las transformaciones individuales.

Esta paradoja no tiene solución simple. Pero reconocerla es ya un primer paso: ver que el exceso moral tiende a protegerse a sí mismo, que la certeza que lo produce es también la certeza que lo hace imperceptible para quien lo ejerce. Y ese reconocimiento —que aplica también a quien escribe este libro, y a quien lo lee— es precisamente la forma de humildad que la ética del límite requiere.

The background is a dark, textured composition of concentric circles and overlapping squares in shades of deep red and black. A large, white, distressed number '3' is positioned on the right side.

3

**CUANDO LA BUENA
VOLUNTAD SE CONVIERTE
EN COARTADA**

En el año 1961, el filósofo americano Harry Frankfurt publicó un breve ensayo sobre la libertad de la voluntad que, décadas después, sigue generando debate. Pero es una observación más sencilla, formulada mucho antes por Kant, la que resulta aquí más perturbadora: que el único bien sin restricciones es la buena voluntad. No la inteligencia, no el talento, no la felicidad —todos estos pueden usarse para el mal—, sino la voluntad de actuar por deber, por el principio correcto, sin contaminación del interés personal. La buena voluntad kantiana es el fundamento de la ética moderna. Y es precisamente esa centralidad de la intención lo que este capítulo examina con desconfianza.

La tesis que se propone aquí puede formularse con precisión: la primacía de la intención sobre el efecto no es solo una posición filosófica; es también una estructura psicológica de autoprotección. Cuando el sujeto moral organiza su evaluación de sus propios actos en torno a la pureza de su intención —«yo lo hice con buena voluntad»—, dispone de un mecanismo casi inexpugnable de inmunidad frente al reconocimiento del daño. La buena voluntad no garantiza ausencia de daño; garantiza, en cambio, la posibilidad de ignorar el daño producido sin perder la autoimagen de persona ética. Y esa posibilidad, cuando se ejerce sistemáticamente, se convierte en una forma sofisticada de irresponsabilidad.

Pensemos en un ejemplo que resulta reconocible. Una madre llama a su hijo adulto todas las noches para saber cómo está. Si el hijo expresa incomodidad con la frecuencia de esas llamadas, la madre responde con una afirmación de intención: «Lo hago porque te quiero, porque me preocupo». La intención es real e indudable. Pero el efecto —la sensación del hijo de estar bajo una vigilancia afectiva que no puede rechazar sin sentirse culpable— también es real. Lo que la apelación a la buena intención hace, en este contexto, es cerrar la posibilidad de una conversación sobre el efecto: si cuestionar las llamadas equivale a cuestionar el amor, el hijo no puede hablar sin producir un daño mayor que el que intenta señalar. La intención no solo justifica el acto; lo blindo de la crítica.

Este mecanismo no es privativo de las relaciones familiares. Opera en las instituciones, en las relaciones terapéuticas, en el activismo político, en la educación. Siempre que alguien puede proteger sus actos invocando la pureza de su motivación, la responsabilidad por el efecto queda suspendida. Y la suspensión de esa responsabilidad es exactamente lo que permite que el daño continúe sin que quien lo produce tenga que confrontarlo.

LA PRIMACÍA MODERNA DE LA INTENCIÓN

La centralidad de la intención en la ética moderna no es una coincidencia histórica. Es el resultado de una transformación filosófica profunda que tiene su expresión más clara en Kant, pero que hunde sus raíces en la interiorización cristiana de la moral. En la ética antigua —aristotélica, estoica—, la bondad de un acto dependía en parte de sus consecuencias y de las circunstancias en que se realizaba. La *phronēsis* era precisamente la capacidad de calibrar los efectos contextuales del propio gesto. En la ética moderna, esta dimensión consecuencialista queda subordinada a la dimensión intencional: lo que importa moralmente es el principio que guía la acción, no el resultado que produce.

Pero contiene también un riesgo que Kant no anticipó suficientemente: que la primacía de la intención pueda convertirse en coartada para ignorar sistemáticamente el efecto. Si la bondad moral reside en la intención y no en el efecto, el sujeto que actúa con buena voluntad queda estructuralmente eximido de la responsabilidad por el daño que produce. No importa lo que ocurra con el otro; importa lo que ocurre dentro del sujeto. Y esa interiorización radical de la ética —que fue en Kant una conquista filosófica— puede convertirse, en la práctica cotidiana, en una forma de indiferencia organizada hacia el sufrimiento ajeno.

LA BUENA VOLUNTAD Y SUS LÍMITES RELACIONALES

Levinas ofrece aquí una perspectiva radicalmente diferente. Para Levinas, la ética no comienza en el sujeto y en su buena voluntad, sino en el rostro del otro: en la demanda ética que ese rostro dirige al sujeto antes de que este haya tenido tiempo de formular principios. La ética levinasiana no parte de la intención sino de la responsabilidad: soy responsable del otro antes de haberlo elegido, antes de haberlo conocido, antes de saber si mi relación con él es justa o injusta. Esa responsabilidad no puede suspenderse invocando la pureza de mis motivos.

Esta perspectiva invierte la dirección del análisis ético. En lugar de preguntar «¿actué con buena voluntad?», la ética levinasiana pregunta «¿qué le ocurrió al otro como consecuencia de mi acto?». La responsabilidad no es algo que el sujeto asume libremente como coronación de su excelencia moral; es algo que le es impuesto por la presencia del otro, por su vulnerabilidad, por el efecto que los propios actos producen en él. Esta responsabilidad no tiene techos: es, en la formulación levinasiana, infinita. Y es precisamente esa infinitud lo que la hace incómoda para el sujeto moderno, que prefiere una responsabilidad acotada, proporcional a la intención.

La tensión entre Kant y Levinas ilumina un problema práctico fundamental: ¿qué ocurre cuando la buena voluntad produce daño? La respuesta kantiana tiende a eximir al sujeto: si la intención era buena, el daño no puede atribuírsele moralmente. La respuesta levinasiana es más exigente: el daño es real independientemente de la intención, y la responsabilidad por ese daño no desaparece porque la motivación fuera correcta. En la práctica relacional, esta diferencia es enorme. El sujeto kantiano que produce daño puede descansar en la pureza de su intención; el sujeto levinasiano debe confrontar el daño producido y responder de él, aunque no lo haya querido.

RESPONSABILIDAD MÁS ALLÁ DE LA INTENCIÓN

La propuesta que emerge de este análisis no es la abolición de la intención como categoría moral. Las intenciones importan: no es lo mismo dañar deliberadamente que dañar por inadvertencia. Lo que se propone es la ampliación de la responsabilidad moral más allá de la intención: el reconocimiento de que ser responsable no significa solo actuar con buena voluntad, sino también hacerse cargo del efecto producido cuando ese efecto es un daño.

Esta ampliación implica una disposición concreta: la disposición a escuchar cuando el otro dice que ha sido dañado, aunque la propia intención haya sido impecable. Y escuchar, en este contexto, no significa simplemente recibir la información y procesarla cognitivamente. Significa tolerar la incomodidad de reconocer que se ha causado un daño que no se buscaba, sin precipitarse a defender la intención como respuesta al señalamiento. La defensa de la intención —«yo no quise hacerte daño», «lo hice por tu bien»— es, con frecuencia, el gesto que impide el reconocimiento del daño. No porque sea falsa, sino porque cierra la conversación antes de que pueda abrirse.

Paul Ricoeur, en su análisis de la identidad narrativa, señala algo relevante para este punto: la responsabilidad moral implica la capacidad de atribuirse las propias acciones como parte de la propia historia, incluyendo sus consecuencias no deseadas. El sujeto responsable no es solo aquel que actúa con buena voluntad, sino aquel que puede decir «fui yo quien hizo eso», también cuando el resultado de ese hacer fue un daño. Esta capacidad de atribución —de asumir los propios actos en su complejidad, incluyendo sus efectos no queridos— es lo que Ricoeur llama imputabilidad: la condición de ser alguien a quien se puede pedir cuentas.

PENSAR COMO INTERRUPCIÓN

Hannah Arendt ofrece en sus últimos trabajos una imagen poderosa para pensar la responsabilidad moral: el pensamiento como interrupción. En su análisis de la banalidad del mal, Arendt observa que Eichmann no era un monstruo ni un sádico; era un funcionario que había dejado de pensar. No en el sentido de ser estúpido, sino en el sentido de no haber interrumpido nunca el automatismo de su rol para preguntarse qué estaba produciendo con sus actos. El pensamiento, para Arendt, no es una capacidad intelectual general; es la disposición a interrumpir la propia acción y preguntarse por su sentido y su efecto.

EL LÍMITE DE LA NO-INTERVENCIÓN

Hay un contraargumento que este análisis no puede ignorar y que conviene formular en su versión más fuerte: a veces, no intervenir es exactamente la forma más grave de exceso moral.

El médico que no corrige al paciente que está tomando decisiones peligrosas para su salud no está respetando su autonomía: está abandonándolo a las consecuencias de una desinformación que él podría corregir. El amigo que calla cuando ve a alguien destruirse no está siendo respetuoso del límite del otro: está protegiéndose a sí mismo de la incomodidad de la conversación difícil. El educador que no señala el error del alumno en nombre del respeto a su proceso no está honrando la agencia del alumno: está renunciando a lo que el alumno necesita para aprender.

La no-intervención puede ser, y con frecuencia es, una forma de indiferencia disfrazada de respeto. Y la indiferencia produce daño con la misma eficacia que el exceso, aunque con menos visibilidad.

Esto no deshace el análisis de este libro. Pero obliga a una precisión que sin este contraargumento podría perderse: el problema no es la intervención, sino la intervención que no puede ser cuestionada. No es el límite entre actuar y no actuar, sino el límite entre la acción que reconoce la agencia del otro y la que la sustituye.

Intervenir puede ser ético. Intervenir desde una certeza que no admite la respuesta del otro es donde comienza el exceso. La diferencia no es siempre visible desde fuera. A veces ni siquiera desde dentro. Pero esa dificultad no es razón para renunciar a la distinción: es razón para mantenerla con mayor cuidado.

Trasladado al contexto que aquí interesa, esta imagen resulta iluminadora. El sujeto que actúa desde la buena voluntad sin interrumpir su gesto para preguntarse qué produce en el otro —el padre que explica sin preguntar, el terapeuta que interpreta sin escuchar, el activista que moraliza sin detenerse— está realizando, en una escala mucho menor pero con la misma estructura, el mismo movimiento de Eichmann: el movimiento de quien actúa sin pensar. No porque sus intenciones sean maliciosas, sino porque la certeza de la buena intención ha ocupado el espacio que debería ocupar el pensamiento.

Arendt llama a la capacidad de pensamiento que introduce esta interrupción el «diálogo silencioso del alma consigo misma». No es deliberación pública ni razonamiento moral formal; es la voz interna que pregunta «¿qué estoy haciendo?» antes de seguir. Esta capacidad de pregunta no es automática: debe cultivarse. Y lo que el exceso moral hace —lo que la hipertrofia de la buena voluntad produce— es precisamente la atrofia de esa capacidad, porque la buena voluntad ofrece una respuesta antes de que la pregunta pueda formularse.

DEL QUERER BIEN AL PRODUCIR DAÑO

El recorrido de este capítulo permite formular con precisión el problema central: no existe una contradicción lógica entre querer bien y producir daño. No se trata de una excepción rara ni de una paradoja teórica; es una de las formas más frecuentes en que el daño se produce en las relaciones humanas cotidianas. La persona que más daño puede producir en una relación no es necesariamente la más maliciosa, sino la más convencida de que actúa bien.

Esta afirmación requiere una aclaración inmediata. No implica que la buena voluntad sea sospechosa en sí misma, ni que el cuidado sea siempre una forma encubierta de control. Implica que la buena voluntad no es suficiente como garantía ética, y que la ética que se detiene en la intención —que se considera completa cuando puede afirmar que sus motivaciones son correctas— es una ética incompleta, que ha abandonado a mitad de camino su responsabilidad más importante: confrontarse con el efecto de sus propios actos.

La distinción que propone Levinas entre la bondad y la responsabilidad apunta exactamente aquí. La bondad es un estado interno: me siento bueno, actúo desde el amor, tengo buenas intenciones. La responsabilidad es una relación: implica al otro, depende de su respuesta, no puede completarse desde el interior del sujeto. Una ética de la bondad puede coexistir perfectamente con la producción sistemática de daño, porque se valida desde dentro. Una ética de la responsabilidad no puede hacerlo, porque necesita la confrontación con el otro y con el efecto de sus propios actos.

El paso de la bondad a la responsabilidad es el paso de una ética centrada en el sujeto a una ética centrada en la relación. Y ese paso —que suena sencillo— es uno de los más difíciles

que la ética práctica puede proponer, porque exige exactamente lo que la buena voluntad tiende a impedir: la suspensión de la certeza propia, la apertura a la interpelación del otro, la disposición a reconocer que querer bien no es suficiente si no se está dispuesto a saber qué produce ese querer en quien lo recibe.

LA PARADOJA DE KANT: LA PUREZA QUE PRODUCE CEGUERA

Conviene detenerse más en la posición kantiana porque su influencia sobre la cultura moral contemporánea es más profunda de lo que habitualmente se reconoce. Cuando alguien dice “lo hice con las mejores intenciones”, está citando a Kant sin saberlo. Cuando alguien se defiende de una crítica moral apelando a la rectitud de sus motivos, está invocando la arquitectura de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Y cuando una institución justifica sus prácticas señalando la nobleza de sus propósitos, está utilizando la misma estructura argumental.

La grandeza filosófica del proyecto kantiano es innegable: Kant intentó fundar la ética sobre una base que no dependiera de las contingencias del resultado ni de la arbitrariedad del sentimiento. Si lo que hace buena a una acción es el principio que la guía y no el resultado que produce, entonces la bondad moral queda protegida de la tiranía de las circunstancias. No puedo ser responsable del terremoto que impidió que mi ayuda llegara a tiempo; sí soy responsable de haber actuado con el principio correcto. Esta protección tiene un valor real: preserva la dignidad del sujeto moral frente a los caprichos del mundo.

Pero el precio filosófico de esa protección es alto. Al situar el valor moral exclusivamente en la intención y desconectarlo del efecto, Kant produce una ética que puede ser perfectamente coherente en

su interior mientras es sistemáticamente ciega a su exterior. El sujeto kantianamente virtuoso puede actuar siempre desde el principio correcto y producir, a lo largo del tiempo, un daño acumulado sobre los otros que nunca aparece en su autoevaluación moral porque nunca forma parte de los criterios relevantes. La pregunta que el sujeto kantiano se hace es “¿actuaste desde el principio correcto?”, no “¿qué le ocurrió al otro como consecuencia de tu acto?”

Las consecuencias concretas de esta orientación hacia la intención son visibles en contextos muy específicos. Piénsese en el ámbito de la cooperación internacional al desarrollo. Durante décadas, organizaciones internacionales bienintencionadas implementaron programas de ayuda en comunidades empobrecidas de África, Asia y América Latina con el objetivo genuino de mejorar las condiciones de vida. Muchos de esos programas produjeron el efecto contrario: destruyeron economías locales con la distribución gratuita de productos que competían con la producción local, crearon dependencias que se prolongaron durante generaciones, y reprodujeron relaciones coloniales bajo el lenguaje del desarrollo y la cooperación. Las organizaciones que los implementaron tenían intenciones impecables y podían justificar cada decisión desde criterios morales reconocidos. Lo que les faltó fue exactamente lo que una ética centrada en la intención tiende a no desarrollar: la disposición sistemática a preguntar qué efecto concreto está produciendo este gesto en quienes lo reciben.

RESPONSABILIDAD Y CULPA: UNA DISTINCIÓN NECESARIA

Una de las confusiones más frecuentes en la práctica ética cotidiana es la confusión entre la responsabilidad moral y la culpa. Estas dos categorías se superponen en el uso ordinario del lenguaje:

cuando alguien dice “soy responsable de lo que ocurrió”, con frecuencia quiere decir “soy culpable de lo que ocurrió”. Pero la distinción entre responsabilidad y culpa es filosóficamente fundamental, y su confusión tiene consecuencias prácticas importantes.

La culpa es una categoría retrospectiva y punitiva: designa la atribución de responsabilidad moral negativa por un acto pasado, con la implicación de que el sujeto merece alguna forma de sanción o de reproche. La responsabilidad, en su sentido más rico, es una categoría que mira hacia adelante: designa la capacidad y la obligación del sujeto de responder por sus actos —incluyendo sus consecuencias no queridas— y de orientar su acción futura en consecuencia.

Esta distinción resulta crucial para el análisis del exceso moral porque permite separar dos cosas que con frecuencia se confunden: el reconocimiento del daño producido y la culpa por ese daño. El sujeto que ha ejercido exceso moral no necesita sentirse culpable para reconocer el daño que ha producido; no necesita caer en la autopunición para asumir la responsabilidad de modificar su conducta. Lo que necesita es algo más específico: la disposición a dejarse interpelar por el efecto de sus actos sobre el otro, sin que esa interpelación sea inmediatamente neutralizada por la apelación a la buena intención o transformada en culpa paralizante.

La culpa paralizante —el estado en que el reconocimiento del propio error produce una crisis de identidad que impide actuar— es, paradójicamente, otro mecanismo de evitación de la responsabilidad. El sujeto que se hunde en la culpa está tan ocupado procesando su propio sufrimiento moral que no puede atender al otro que ha sido dañado. La responsabilidad genuina no pregunta «¿soy culpable?». Pregunta «¿qué le ocurrió al otro, y qué hago ahora con eso?».



4

**AUTOJUSTIFICACIÓN
Y CEGUERA MORAL**

Pocas fuerzas resultan tan eficaces para impedir el crecimiento ético como la necesidad de preservar una autoimagen moral positiva. Los seres humanos no son simplemente sujetos que actúan: son narradores de sus propias acciones, intérpretes de sus propias motivaciones, arquitectos de las historias que cuentan sobre quiénes son. Y esa actividad narrativa —ese trabajo permanente de construcción del yo moral— está profundamente sesgada en una dirección: hacia la protección de la identidad de persona buena, responsable, consciente.

El mecanismo que hace posible este sesgo tiene un nombre en la psicología contemporánea: autojustificación. No se trata del simple deseo de no ser juzgado por los demás, sino de un proceso más profundo: el deseo de no ser juzgado por uno mismo. La autojustificación es la operación psicológica mediante la cual el sujeto transforma la evidencia incómoda de haber actuado mal en evidencia de que, en realidad, actuó bien o que, al menos, no podría haber actuado de otro modo dadas las circunstancias. Es una forma de pensamiento que opera en tiempo real, sin necesidad de deliberación consciente, y que resulta tanto más eficaz cuanto más elevada es la imagen moral que el sujeto tiene de sí mismo.

En la filosofía, Jean-Paul Sartre analizó este mecanismo bajo el nombre de mala fe. La mala fe sartreana no es simplemente la mentira —que implica que quien miente sabe que miente—, sino una forma de autoengaño que el sujeto ejerce sobre sí mismo sin llegar a ser completamente consciente de ello. El sujeto de la mala fe no finge ser libre cuando sabe que no lo es: construye una narrativa en la que genuinamente cree, aunque esa narrativa sirva precisamente para evadir la responsabilidad que la libertad implica. En los términos de este libro, la mala fe es la operación mediante la cual el exceso moral se hace invisible para quien lo ejerce: el sujeto no solo produce daño, sino que organiza su experiencia de manera que ese daño no pueda aparecer como tal.

LA NECESIDAD DE CONSERVAR UNA IDENTIDAD MORAL

¿Por qué resulta tan difícil reconocer que se ha cometido una injusticia, aunque sea pequeña? La respuesta más superficial es el orgullo: no queremos quedar mal ante los demás. Pero esta explicación es insuficiente. La investigación psicológica —en particular el trabajo de Carol Tavris y Elliot Aronson sobre la autojustificación— muestra que la resistencia a reconocer el propio error opera incluso cuando nadie observa, incluso cuando el reconocimiento no tendría consecuencias visibles en la reputación del sujeto. Lo que está en juego no es solo la imagen pública, sino la imagen interna: la narrativa que el sujeto mantiene sobre sí mismo como persona coherente, íntegra y moralmente orientada.

Esta narrativa cumple funciones psicológicas importantes. La identidad moral —la percepción de uno mismo como alguien que actúa bien, que tiene buenas intenciones, que es responsable— proporciona una base de seguridad desde la que es posible actuar en el mundo. Sin esa base, la acción se vuelve paralizante: cada decisión exigiría una deliberación exhaustiva, cada error podría desencadenar una crisis de identidad. En este sentido, la necesidad de preservar una identidad moral positiva no es patológica en sí misma; es una necesidad psicológica normal que permite la continuidad de la acción.

El problema surge cuando esa necesidad se vuelve rígida: cuando la preservación de la identidad moral se convierte en un objetivo que el sujeto persigue por encima del reconocimiento de sus propios actos. En ese punto, la identidad moral deja de ser un soporte para la acción ética y se convierte en un obstáculo para ella. El sujeto ya no puede reconocer sus errores porque hacerlo amenazaría la coherencia narrativa de quien él cree ser. Y en ese momento, la autojustificación deja de ser una respuesta adaptativa y se convierte en una estructura de ceguera moral.

MALA FE Y HUIDA DE LA RESPONSABILIDAD

Sartre ilustra la mala fe con varios ejemplos en *El ser y la nada*, pero el más célebre es el del camarero que «juega a ser camarero». El camarero realiza sus gestos con una precisión y una rigidez ligeramente excesivas; sus movimientos son demasiado rápidos, demasiado exactos, como si representara el papel de camarero en lugar de simplemente serlo. Lo que Sartre observa es que el camarero utiliza su rol para huir de la libertad que lo define: si soy completamente camarero, si mi ser se agota en ese rol, entonces no tengo que hacerme responsable de las elecciones que hago al ser camarero de una manera determinada.

Trasladado al contexto ético que este libro examina, la mala fe opera de manera análoga. El padre que justifica sus intervenciones invasivas diciendo «así son los padres» utiliza la identidad de padre para evadir la responsabilidad de sus actos concretos. El terapeuta que reencuadra la protesta del paciente como «resistencia» utiliza el rol profesional para no tener que escuchar lo que el paciente efectivamente dice. El activista que descalifica las objeciones a sus métodos como «complicidad con el sistema» utiliza la identidad política para evadir la responsabilidad por el efecto real de sus gestos. En todos estos casos, el rol —el ser padre, terapeuta, activista— funciona como escudo frente a la responsabilidad que la libertad y la relación concreta impondrían.

La mala fe no es solo una estrategia individual. Puede ser también una estructura colectiva: grupos, instituciones, culturas enteras pueden organizarse de manera que resulte estructuralmente difícil reconocer los daños que producen. Las instituciones que promueven activamente el bienestar —hospitales, escuelas, ONGs, iglesias— son particularmente vulnerables a esta forma de ceguera colectiva,

porque su identidad moral positiva genera una resistencia sistémica al reconocimiento de los daños que pueden producir. Admitir que la institución daña equivale a amenazar la narrativa que la sostiene, y esa narrativa es precisamente la que le da sentido y legitimidad.

RACIONALIZACIÓN Y DEFENSAS DEL YO

El psicoanálisis ofrece un análisis complementario al de Sartre. Freud identificó la racionalización como uno de los mecanismos de defensa del yo: la operación mediante la cual el sujeto produce una justificación racional y plausible de un acto cuya motivación real es diferente —y generalmente menos honorable. La racionalización no es idéntica a la mentira deliberada: el sujeto que racionaliza genuinamente cree en la justificación que produce. Y esa creencia genuina es lo que hace el mecanismo tan eficaz: no hay fisura visible entre la justificación y la convicción que la sostiene.

En el contexto del exceso moral, la racionalización funciona de manera particularmente eficaz porque los valores que invoca —responsabilidad, cuidado, conciencia— son socialmente reconocidos como positivos. Cuando alguien justifica una intervención invasiva diciendo «lo hice por su bien», no solo produce una justificación para sí mismo: produce también una barrera social frente al cuestionamiento. Quien cuestione la intervención tendrá que argumentar contra el bien, contra el cuidado, contra la responsabilidad. Y ese es un territorio argumentativo muy desfavorable para quien intenta señalar el daño.

La racionalización opera también de manera retrospectiva. Una vez que el acto se ha producido y ha generado consecuencias negativas, el sujeto reorganiza su narrativa para que esas

consecuencias aparezcan como inevitables, como responsabilidad del otro, o como el precio necesario de una acción que seguía siendo correcta. «Si le dolió es porque tenía que dolerle.» «Si se resistió fue porque no estaba preparado para recibir ayuda.» «Si fracasó fue porque no se comprometió suficientemente.» Estas narrativas no son elaboradas deliberadamente; emergen como respuesta casi automática a la disonancia cognitiva que produciría reconocer que el propio acto fue un error.

LA BANALIDAD COTIDIANA DEL EXCESO MORAL

Arendt propuso el concepto de banalidad del mal para describir cómo la ausencia de pensamiento reflexivo puede convertir a personas ordinarias en agentes de daño masivo. Eichmann no era un monstruo excepcional; era un burócrata que había dejado de pensar, que ejecutaba órdenes sin interrumpir el automatismo de su función para preguntarse qué estaba produciendo. Lo que hace este análisis relevante para el contexto de este libro no es la escala del daño — que en el caso de Eichmann fue catastrófica—, sino la estructura: el mecanismo por el cual la certeza del rol y la ausencia de pensamiento producen daño sin que el agente lo reconozca como tal.

En la vida cotidiana, este mecanismo opera en escalas incomparablemente menores, pero con la misma estructura. El padre que repite con sus hijos los patrones que lo dañaron en su propia infancia, sin cuestionarlos nunca porque son «lo que se hace», está ejerciendo una forma de banalidad moral cotidiana: no por maldad, sino por ausencia de pensamiento sobre lo que sus actos producen. El profesor que humilla a los estudiantes

de la misma manera en que fue humillado en su formación, convencido de que «así se aprende», ejerce la misma estructura. La institución que reproduce prácticas dañinas durante décadas porque «siempre se ha hecho así» también.

Lo que hace banal este exceso moral cotidiano no es que sea pequeño —sus efectos pueden ser muy significativos—, sino que está normalizado: se ejerce sin que nadie lo perciba como excepcional, sin que genere escándalo o resistencia, precisamente porque se apoya en valores y prácticas ampliamente compartidos. La banalidad no atenúa el daño; lo hace más persistente, porque lo torna invisible.

IDENTIDAD MORAL Y VULNERABILIDAD: UNA PROPUESTA

¿Qué forma de identidad moral es compatible con el reconocimiento del error sin que ese reconocimiento sea desestructurante? Esta pregunta no es solo filosófica: tiene implicaciones prácticas para la posibilidad de la ética relacional que aquí se propone.

La respuesta que emerge del análisis desarrollado a lo largo de este capítulo apunta hacia una identidad moral que no se sostiene en la imagen de la propia bondad sino en la capacidad de la propia coherencia narrativa a través del cambio. Lo que hace sólida una identidad no es la preservación de una autoimagen inmutable, sino la capacidad de integrar la experiencia —incluyendo la experiencia del propio error— sin que esa integración destruya la continuidad del yo.

Ricoeur llama a esta forma de identidad la fidelidad a la promesa: el sujeto que puede decir “fui yo quien hizo aquello, y sigo

siendo yo ahora que reconozco ese error y me propongo actuar de otra manera". Esta fidelidad no requiere la preservación de una autoimagen inmutable; requiere algo diferente y más exigente: la capacidad de reconocerse en la propia historia, incluyendo sus partes incómodas, y de extraer de ese reconocimiento una orientación para la acción futura.

Una identidad moral construida sobre esta base no necesita la autojustificación como mecanismo de protección, porque no está amenazada por el reconocimiento del error. Puede integrar el error sin que ese error la destruya, porque su solidez no reside en la imagen de la propia bondad sino en la capacidad de mantenerse fiel a sus compromisos éticos a través del tiempo — incluyendo el compromiso de confrontarse honestamente con los efectos de sus propios actos.

Esta forma de identidad es más frágil en apariencia que la que se sostiene en la certeza de la propia bondad. Pero es más sólida en términos éticos, porque no necesita negar la realidad para mantenerse. Y esa capacidad de sostenerse en la realidad —por incómoda que sea— es la condición de posibilidad de toda responsabilidad genuina.

LA AUTOJUSTIFICACIÓN COLECTIVA Y SUS DINÁMICAS

La autojustificación no opera solo a nivel individual. Los grupos —familias, equipos, instituciones, comunidades— desarrollan también sistemas de autojustificación colectiva que les permiten mantener narrativas positivas sobre sí mismos frente a evidencias que las contradirían.

Un ejemplo notable es el de las instituciones religiosas que han tenido que confrontar casos de abuso cometidos por sus miembros. El patrón que se ha observado repetidamente en estos casos —a través de décadas de investigación periodística e institucional— es el de la organización narrativa que protege la identidad institucional positiva a expensas del reconocimiento del daño producido. El abuso no se niega necesariamente de manera frontal; se minimiza, se reencuadra, se atribuye a factores excepcionales, se trata como un problema individual que no refleja la naturaleza de la institución. Y esa reorganización narrativa permite que la institución mantenga intacta su identidad moral —su narrativa de ser una fuente de bien en el mundo— mientras evita confrontar sistémicamente las prácticas que produjeron el daño.

Este patrón no es exclusivo de las instituciones religiosas: aparece en corporaciones que minimizan el daño ambiental de sus actividades, en sistemas de justicia que resisten el reconocimiento de sus sesgos, en movimientos políticos que explican sus fracasos como resultado de factores externos, en partidos que atribuyen la pérdida de confianza de sus bases a la manipulación mediática antes que a sus propias actuaciones. La autojustificación colectiva es uno de los principales obstáculos para el aprendizaje institucional, porque impide que la experiencia del fracaso produzca los cambios que haría posibles.

EL PERDÓN Y SUS CONDICIONES FILOSÓFICAS

El análisis de la autojustificación y del reconocimiento del error conduce necesariamente a la pregunta del perdón. ¿Qué significa perdonar? ¿Quién puede perdonar y a quién? ¿Tiene el perdón condiciones, o es incondicional por definición?

Jacques Derrida abordó estas preguntas con la radicalidad que caracteriza su pensamiento. Para Derrida, el perdón genuino —el que merece ese nombre— es el perdón de lo imperdonable. El perdón de lo que puede ser perdonado fácilmente no es verdaderamente perdón; es la liquidación de una deuda menor. El verdadero perdón se produce allí donde la ofensa es tan grave, el daño tan profundo, que la lógica ordinaria de la compensación y la reparación no puede alcanzarlo. Y precisamente por eso, el perdón genuino es aporía: es algo imposible que, sin embargo, a veces ocurre.

Vladimir Jankélévitch, escribiendo en el contexto del Holocausto, fue más radical aún: hay ofensas que no pueden ni deben ser perdonadas, porque perdonarlas sería traicionar a quienes las sufrieron y permitir que los perpetradores evadan la responsabilidad que les corresponde. El perdón fácil puede ser una forma de cómplice con el daño futuro: al abolir la responsabilidad, puede también abolir el impulso de cambio.

Para el análisis de este libro, lo más relevante de estas perspectivas no es la pregunta por el perdón de las grandes atrocidades históricas, sino la pregunta por el perdón en las relaciones cotidianas donde el exceso moral ha producido daño. ¿Puede el sujeto que ha sido sistemáticamente no-encontrado perdonar a quien no lo encontró? ¿Puede quien fue pedagogizado perdonar al que lo pedagogizó? Y más perturbador aún: ¿debe hacerlo?

La respuesta que emerge del análisis de Ricoeur —que abordó el perdón de manera sostenida en *La memoria, la historia, el olvido*— es que el perdón, cuando ocurre, no es la anulación del pasado sino su transformación. El sujeto que perdona no actúa como si el daño no hubiera ocurrido; reconoce que ocurrió y, al mismo tiempo, desata al ofensor de la identificación completa con su ofensa. El perdón —si es posible, si llega— no restaura el pasado; abre un futuro diferente del que la lógica del resentimiento haría posible.

Pero el perdón no puede ser exigido. Y esa imposibilidad de exigirlo es filosóficamente significativa: el perdón es un acto de soberanía del que fue dañado, que solo él puede otorgar o no otorgar, y en sus propios tiempos. Exigir el perdón —o esperar que sea concedido como condición para el proceso de responsabilidad— es una nueva forma del mismo exceso moral que produjo el daño original: la pretensión de determinar, desde fuera, lo que el otro debería sentir y hacer con su propia experiencia.

LA MEMORIA Y LA RESPONSABILIDAD HISTÓRICA

Hay una dimensión del análisis de la autojustificación que trasciende el ámbito de las relaciones interpersonales y alcanza la escala histórica y política. Las naciones, los grupos sociales y las culturas también desarrollan narrativas sobre su propio pasado que tienden a proteger una autoimagen positiva a expensas de la honestidad sobre los daños producidos.

El debate sobre la memoria histórica —sobre cómo los estados y las sociedades deben relacionarse con las atrocidades de su pasado— es, en el fondo, un debate sobre la autojustificación colectiva y sus límites. Las sociedades que han logrado procesar de manera más honesta su pasado doloroso —Alemania con el Holocausto, Sudáfrica con el apartheid, Ruanda con el genocidio— han desarrollado mecanismos institucionales que interrumpen la autojustificación colectiva y hacen posible el reconocimiento del daño: comisiones de la verdad, procesos de justicia transicional, políticas de reparación.

Lo que estos procesos muestran es que el reconocimiento colectivo del daño no destruye la identidad nacional o grupal;

la transforma. Una sociedad que puede reconocer los errores de su pasado sin que ese reconocimiento produzca la parálisis o el colapso identitario es una sociedad más sólida éticamente, más capaz de aprender de su historia, más resistente a la repetición de sus errores. La autojustificación colectiva, en cambio, produce una fragilidad específica: hace que la identidad grupal dependa de la preservación de una narrativa que, cuando es cuestionada, produce una defensividad que impide cualquier forma de aprendizaje.

The background is a dark, textured composition of concentric circles and overlapping squares in shades of deep red and brown. A large, white, distressed number '5' is positioned on the right side. In the lower right, the title 'LA PEDAGOGIZACIÓN DE LA VIDA' is written in a bold, white, sans-serif font.

5

LA PEDAGOGIZACIÓN
DE LA VIDA

Existe una tendencia contemporánea que no siempre se reconoce como tal porque se ha vuelto tan omnipresente que parece simplemente la forma normal de las relaciones: la tendencia a convertir cualquier situación vivida en una oportunidad de aprendizaje, cualquier malestar en material formativo, cualquier diferencia en un déficit educativo por corregir. A esta tendencia se la puede llamar pedagogización de la vida, y su efecto más notable es la transformación sistemática del vínculo entre iguales en una relación asimétrica donde uno enseña y el otro aprende, uno sabe y el otro necesita ser orientado.

La pedagogización no es un fenómeno circunscrito a las instituciones educativas, aunque allí tenga su expresión más formalizada. Se infiltra en las relaciones de pareja, en las amistades, en las dinámicas familiares y laborales. El pedagogo cotidiano no necesita título ni aula: basta con estar convencido de que la propia experiencia o perspectiva es más válida que la del otro y de que ese otro se beneficiaría de ser orientado hacia la comprensión que uno ya posee. Esta convicción —que raramente se formula de manera explícita, porque sonaría arrogante— organiza sin embargo la estructura implícita de muchas interacciones.

Un ejemplo cotidiano: una amiga comparte su decisión de abandonar un trabajo estable para emprender un proyecto personal. Su interlocutora, preocupada, comienza a señalar los riesgos que quizás ella no ha considerado, a ofrecer perspectivas alternativas, a preguntarle si ha pensado bien en «todas las implicaciones». La intención es genuinamente cuidadosa. Pero el efecto —si este patrón se repite— es que la amiga aprende a no compartir sus decisiones, porque sabe que la respuesta no será el reconocimiento de su capacidad de juicio, sino la invitación a someterse a un examen de madurez. La pedagogización convierte el espacio de la confianza en un espacio de evaluación, y esa conversión destruye algo esencial en el vínculo.

CUANDO EXPLICARSE SUSTITUYE A ESCUCHAR

La pedagogización cotidiana se reconoce más fácilmente por lo que hace con la escucha. En una relación pedagogizada, la escucha es instrumental: sirve para identificar qué es lo que el otro todavía no comprende, qué le falta, qué necesita que le expliquen. No es una escucha que busca encontrar al otro en su singularidad, sino una escucha que busca el déficit para poder cubrirlo. Y una vez identificado el déficit —real o supuesto—, la explicación sustituye al encuentro.

Esta sustitución tiene consecuencias precisas. Quien es sistemáticamente escuchado de manera instrumental aprende, con el tiempo, que su experiencia no es interesante en sí misma, sino como material para el diagnóstico del otro. Aprende que hablar de lo que siente no produce reconocimiento sino análisis, y que ese análisis, aunque bienintencionado, lo posiciona en la zona de quien necesita ser comprendido —y corregido— en lugar de la zona de quien comprende. Esta experiencia repetida produce un retroceso progresivo: el sujeto deja de ofrecer la parte más vulnerable de su experiencia, la guarda para sí mismo, y mantiene en la relación solo lo que puede sostenerse sin riesgo de ser pedagogizado.

Habermas analizó algo relacionado a esto bajo el concepto de colonización del mundo de la vida. La racionalidad instrumental —orientada a la eficacia, al logro de resultados— tiende a invadir los ámbitos de la vida cotidiana que necesitan otro tipo de racionalidad: la racionalidad comunicativa, orientada al entendimiento mutuo y al reconocimiento recíproco. Cuando las relaciones de cuidado, amistad o amor son colonizadas por la lógica instrumental de la mejora y la formación, pierden su carácter propiamente relacional. Se transforman en proyectos de desarrollo, en procesos de acompañamiento, en intervenciones. Y en ese proceso, el otro pierde su estatuto de interlocutor y adquiere el estatuto de destinatario.

VIVIR COMO PROCESO EDUCATIVO PERMANENTE

La pedagogización de la vida tiene un contexto cultural específico. La cultura occidental contemporánea está profundamente impregnada de lo que podría llamarse la ideología del crecimiento: la creencia de que la vida bien vivida es la vida que aprende constantemente, que se desarrolla, que supera sus limitaciones. Esta ideología no es intrínsecamente problemática —el deseo de aprender y crecer es una expresión legítima de la vitalidad humana—, pero adquiere una dimensión coercitiva cuando se convierte en imperativo universal que se aplica a las relaciones con otros.

Si el crecimiento personal es el valor supremo, entonces cualquier situación —cualquier crisis, cualquier malestar, cualquier fracaso— puede y debe ser reencuadrada como oportunidad de aprendizaje. Y si toda situación es oportunidad de aprendizaje, entonces toda relación puede ser reencuadrada como relación educativa: siempre hay algo que enseñar, siempre hay una perspectiva más amplia que ofrecer, siempre hay una comprensión más madura que facilitar. Esta lógica convierte al cuidador en pedagogo permanente y al cuidado en proceso formativo continuo.

El problema no es el valor del aprendizaje en sí mismo. El problema es la aplicación indiscriminada de la lógica formativa a contextos en los que lo que se necesita no es aprender sino ser reconocido, no es crecer sino ser acompañado sin agenda. Hay momentos en que la experiencia no necesita ser procesada, integrada ni reencuadrada: necesita simplemente ser acogida. Y la pedagogización, al no poder distinguir esos momentos —al tratar toda experiencia como materia prima para la formación—, produce un tipo específico de soledad: la soledad de quien no puede compartir su experiencia sin que esta sea inmediatamente convertida en tarea.

DESARROLLO, MEDIACIÓN Y ASIMETRÍA

Lev Vygotsky introdujo en la psicología del desarrollo el concepto de zona de desarrollo próximo: el espacio entre lo que una persona puede hacer sola y lo que puede hacer con ayuda. Esta zona no es solo una categoría descriptiva; contiene una propuesta sobre cómo debe estructurarse la relación educativa. El mediador —el adulto, el maestro, el par más competente— debe operar en esa zona: ofrecer el andamiaje necesario para que el aprendiz avance sin hacer por él lo que él puede hacer, y sin exigirle lo que todavía no puede.

Este concepto, desarrollado en el contexto de la educación formal, ha sido extraído de ese contexto y aplicado de manera generalizadora a todas las relaciones de cuidado. Cualquier relación puede reencuadrarse en términos de zona de desarrollo próximo: siempre hay algo que el otro está a punto de aprender, siempre hay un nivel de comprensión al que puede acceder con el apoyo adecuado, siempre hay un potencial de desarrollo que el cuidador puede facilitar. Y esta reencuadre convierte sistemáticamente las relaciones horizontales en relaciones verticales: siempre hay uno que facilita y otro que se beneficia, uno que ve más lejos y otro cuya visión todavía es limitada.

La asimetría que produce esta lógica no es siempre explícita. A veces se disfraza de generosidad: «Solo quiero que tengas más herramientas.» A veces se disfraza de cuidado: «Es que me preocupa tu bienestar.» Pero el efecto estructural es siempre el mismo: el otro queda posicionado en la zona del que todavía no ha llegado, el que necesita aún desarrollarse, el que no tiene todavía la comprensión suficiente. Y esa posición, cuando se vuelve permanente, produce exactamente lo contrario de lo que la pedagogización pretende: en lugar de empoderar, inhibe; en lugar de facilitar el desarrollo, lo sustituye.

EFFECTOS ÉTICOS DE LA PEDAGOGIZACIÓN

Los efectos éticos de la pedagogización no son solo individuales. Producen consecuencias en la estructura de las relaciones y en la posibilidad misma del encuentro. El más visible es la inhibición de la expresión auténtica: cuando alguien ha aprendido que sus palabras serán sistemáticamente interpretadas, reencuadradas y reconducidas, deja de ofrecer lo que genuinamente piensa y siente. Ofrece, en cambio, lo que calcula que el otro podrá escuchar sin convertirlo en material pedagógico. La relación se empobrece porque uno de sus miembros ha aprendido a autocensurarse.

Un efecto menos visible pero igualmente significativo es la erosión de la confianza en la propia experiencia. Quien vive sistemáticamente bajo la lógica de «todavía no has comprendido» tiende, con el tiempo, a internalizar esa posición. No porque sea verdad que su comprensión sea deficiente, sino porque la repetición de ese posicionamiento produce su propio efecto: la duda sobre la propia capacidad de saber, de elegir, de juzgar. La pedagogización crea dependencia no por diseño, sino como consecuencia estructural: produce sujetos que necesitan ser orientados porque han aprendido a no confiar en su propia orientación.

CUANDO TODA RELACIÓN SE CONVIERTE EN INTERVENCIÓN

El límite entre el cuidado y la pedagogización no siempre es visible desde fuera, y a veces no lo es desde dentro. Lo que lo define no es la presencia o ausencia de enseñanza —toda relación contiene momentos de aprendizaje mutuo—, sino la asimetría que se naturaliza:

si la relación se organiza de manera que siempre sea el mismo quien enseña y el mismo quien aprende, si nunca hay inversión posible de los roles, si la posición del que guía se vuelve permanente e incuestionable, entonces la relación ha abandonado el terreno del encuentro y ha entrado en el terreno de la intervención.

El criterio que permite distinguir el cuidado genuino de la pedagogización compulsiva es la reversibilidad: ¿puede el otro, en esta relación, enseñar? ¿Puede corregir? ¿Puede decir «en eso te equivocas»? ¿Puede simplemente ser, sin tener que demostrar que está creciendo? Si la respuesta a estas preguntas es negativa —si la estructura de la relación impide sistemáticamente la reversibilidad—, entonces la pedagogización ha ocupado el lugar del encuentro. Y lo que se ha perdido no es solo la comodidad del otro, sino algo más fundamental: la posibilidad de una relación ética, que exige por definición la posibilidad del reconocimiento recíproco.

La propuesta que emerge de este análisis no es la eliminación del cuidado ni la renuncia a la orientación cuando esta es genuinamente solicitada. Es la recuperación del encuentro como forma de relación irreducible a la intervención: la disposición a estar con el otro sin agenda, a acompañar sin dirigir, a escuchar sin diagnosticar. Esta disposición no es pasividad: requiere una forma particular de atención y de contención que es más exigente, no menos, que la intervención pedagógica. Pero es la única forma de cuidado que no produce como efecto secundario la reducción del otro.

LA PATOLOGIZACIÓN DEL NO-APRENDIZAJE

Una de las consecuencias más significativas de la pedagogización generalizada de la vida es lo que podría llamarse

la patologización del no-aprendizaje: la tendencia a interpretar como síntoma patológico cualquier respuesta del otro que no adopte la forma del aprendizaje y el crecimiento. Cuando el sujeto pedagogizado dice “no quiero aprender nada de esto, solo quiero que alguien esté conmigo mientras lo vivo”, esa respuesta puede ser interpretada no como una expresión legítima de lo que necesita, sino como resistencia, como negación o como incapacidad de aprovechar la experiencia.

Esta patologización del no-aprendizaje es especialmente visible en ciertos contextos terapéuticos y de crecimiento personal donde el aprendizaje y la transformación se han convertido en las únicas formas legítimas de procesar la experiencia. El duelo que no produce insights sobre la propia historia emocional es un duelo “no elaborado”; el conflicto que no produce un aprendizaje sobre los patrones relacionales es un conflicto “evitado”; la tristeza que simplemente se vive sin convertirse en material para la reflexión es una tristeza “reprimida”. En este marco, no hay experiencia que pueda limitarse a ser vivida: toda experiencia debe ser procesada, integrada y transformada en crecimiento.

La violencia sutil de esta exigencia reside precisamente en que parece positiva: ¿qué podría ser mejor que aprender de las propias experiencias, incluso de las dolorosas? Pero la exigencia de que toda experiencia sea convertida en aprendizaje niega algo esencial en la experiencia humana: la posibilidad de ser atravesado por algo sin que ese algo quede inmediatamente domesticado bajo la categoría del crecimiento. Hay experiencias —la pérdida irreparable, el dolor que no enseña nada, el fracaso que simplemente ocurrió— que necesitan ser vividas en su brutalidad sin la mediación pedagógica que las convierte en lecciones. Y cuando esa mediación se impone de manera compulsiva, lo que se impide no es el sufrimiento, sino la posibilidad de habitarlo de manera genuina.

LA ESCUELA COMO LABORATORIO DEL EXCESO PEDAGÓGICO

La institución escolar moderna ofrece el campo más revelador para analizar las consecuencias de la pedagogización total de la vida, porque es el espacio donde esta lógica opera de manera más explícita y sostenida. Durante doce o más años de escolarización obligatoria, los individuos aprenden no solo los contenidos del currículo, sino también algo más fundamental: que el modo correcto de habitar el mundo es el modo del aprendiz permanente que es evaluado por otros más competentes.

Esta enseñanza implícita —que la pedagogía crítica ha denominado currículo oculto— tiene efectos que se prolongan mucho más allá del período escolar. Los adultos que han pasado por sistemas escolares altamente evaluativos tienden a reproducir en sus relaciones personales y profesionales la estructura de la evaluación: buscan aprobación externa para sus decisiones, dudan de su capacidad de juicio cuando no reciben validación, y experimentan la diferencia de perspectiva como una amenaza antes que como una riqueza.

El filósofo Ivan Illich analizó este fenómeno en *Deschooling Society* con una radicalidad que el tiempo no ha desmentido: la escolarización no solo enseña conocimientos y habilidades; enseña también la dependencia hacia la institución como fuente de autorización del valor propio. El alumno que aprende bien aprende también, simultáneamente, que lo que sabe tiene valor porque la escuela lo ha certificado, que su capacidad de aprender es real porque la escuela la ha medido, que su orientación como persona está correcta porque los educadores la han validado. Y ese aprendizaje de la dependencia certificada es exactamente lo contrario de la autonomía que la escuela proclama como su objetivo.

La crítica de Illich no es un argumento contra la educación en sí misma; es un argumento contra la escolarización compulsiva que convierte la educación en monopolio institucional y produce, como consecuencia, la incapacidad de aprender sin institución. En términos del análisis que aquí se desarrolla, es un argumento contra la pedagogización total: contra el modo de vida en el que ninguna experiencia puede considerarse completa si no ha sido procesada, evaluada y certificada por una instancia externa.

EL SABER COMO ARMA RELACIONAL

En los vínculos interpersonales, el saber puede convertirse en una forma de dominio que no necesita declararse como tal. Esta observación no es nueva: las críticas feministas de los años setenta identificaron ya cómo, en muchas relaciones de pareja heterosexuales, la distribución del saber —quién sabe más sobre política, sobre economía, sobre historia, sobre filosofía— reproducía y reforzaba la distribución del poder. El hombre que explica condescendentemente a la mujer temas que ella conoce bien, convencido de que está ampliando su perspectiva, ejerce una forma de dominio epistémico que tiene un nombre popularizado en los años recientes: mansplaining.

Pero este fenómeno no se limita al género, aunque el género sea uno de los ejes más visibles de su distribución. Opera también en relaciones de clase, de edad, de formación académica, de experiencia clínica o terapéutica, de consciencia espiritual. En cualquier relación donde existe una distribución asimétrica de cierto tipo de saber, ese saber puede convertirse en instrumento de dominio cuando el que sabe más lo utiliza para posicionar al otro en el lugar del que todavía necesita aprender.

Lo que hace el saber especialmente poderoso como instrumento de dominio relacional es su capacidad de deslegitimar la experiencia del otro desde su propio punto de vista. Cuando alguien dice "lo que sientes en realidad es\..." o "lo que te ocurre es que tienes un patrón de\..." o "la razón por la que piensas eso es que no has procesado\...", no solo está ofreciendo una interpretación alternativa de la experiencia del otro: está afirmando implícitamente que la perspectiva del otro sobre su propia experiencia es menos válida que la perspectiva de quien interpreta. Y esa afirmación, aunque se haga con la mayor generosidad, socava algo fundamental: la autoridad del sujeto sobre su propia experiencia.

La autoridad sobre la propia experiencia no es un privilegio epistemológico absoluto: los sujetos pueden equivocarse sobre sus propias motivaciones, pueden tener puntos ciegos importantes, pueden beneficiarse de perspectivas externas que amplíen su comprensión. Pero esa autoridad sobre la propia experiencia es el punto de partida de cualquier relación genuinamente ética: si el otro no tiene autoridad primaria sobre su propia experiencia, la relación no puede ser entre iguales, porque uno de los dos ha quedado posicionado como menos competente para ser el intérprete de su propia vida.

HABERMAS REVISITADO: LA DISTORSIÓN COMUNICATIVA Y SUS CONDICIONES

La propuesta de Habermas en la Teoría de la acción comunicativa contiene una idea que resulta especialmente valiosa para el análisis de la pedagogización: la distinción entre la situación ideal de habla y las situaciones reales de comunicación distorsionada. En la situación ideal de habla, todos los participantes tienen las mismas posibilidades

de hablar, de proponer temas, de cuestionar los presupuestos del diálogo, y ningún factor externo al argumento —el poder, la amenaza, la autoridad no justificada— influye en el resultado de la conversación. Esta situación ideal es una construcción contrafáctica: no existe de manera pura en ningún contexto real, pero funciona como criterio regulativo que permite evaluar los contextos reales de comunicación.

Las relaciones pedagogizadas producen de manera sistemática distorsiones comunicativas en el sentido habermasiano. La distribución asimétrica de la competencia para hablar —quien puede enseñar y quien debe aprender—, la restricción implícita de los temas que pueden ponerse en cuestión —la competencia del pedagogo, la validez de su marco de referencia—, y la influencia de la relación de poder en la evaluación de los argumentos —la perspectiva del más formado tiene más autoridad que la del menos formado— son exactamente el tipo de distorsiones que impiden que la comunicación se aproxime a la situación ideal.

La relevancia de este análisis no es solo teórica. La propuesta habermasiana implica que la ética relacional tiene una dimensión comunicativa que no puede ser reducida a la ética de la intención: importa no solo con qué intención uno habla, sino si las condiciones de la conversación permiten que el otro pueda hablar en igualdad de condiciones. Y la pedagogización, al producir asimetría comunicativa sistemática, viola esta condición aunque lo haga con las mejores intenciones.

LA ESCUCHA FILOSÓFICA: UNA TRADICIÓN ALTERNATIVA

Frente a la tradición pedagógica que organiza la relación en torno a la transmisión del saber, existe una tradición filosófica alternativa que sitúa en el centro no la enseñanza, sino la escucha.

Sócrates es la figura paradigmática de esta tradición, aunque la imagen que se tiene de él suele distorsionar su práctica real. El Sócrates platónico que conocemos a través de los diálogos no enseña: pregunta. Y sus preguntas no buscan conducir al interlocutor hacia una respuesta predeterminada, sino abrir en el interlocutor la experiencia de la propia ignorancia —lo que Sócrates llama el momento aporético, el momento en que el interlocutor descubre que no sabe lo que creía saber.

Esta práctica socrática es filosóficamente la antítesis de la pedagogización: en lugar de ofrecer perspectivas que el otro todavía no tiene, crea las condiciones para que el otro descubra la insuficiencia de las perspectivas que ya tiene. En lugar de llenar el vacío del saber con el propio contenido, profundiza el vacío para que el interlocutor lo habite desde dentro. Y en ese habitar el vacío —en esa experiencia de la ignorancia propia que la pregunta socrática produce— comienza la posibilidad de un aprendizaje genuino: no la recepción pasiva de información externa, sino la transformación activa de la propia comprensión.

Lo que hace posible esta práctica es precisamente lo contrario de la certeza: la disposición de Sócrates a no saber. Su famosa afirmación de que él sólo sabe que no sabe no es una pose retórica; es la condición de posibilidad de su práctica filosófica. El que sabe no puede preguntar genuinamente, porque ya tiene la respuesta; sólo puede pedagogizar. El que no sabe puede preguntar de verdad, porque genuinamente necesita lo que el otro puede ofrecerle. Y esa necesidad genuina del otro transforma la estructura de la relación: convierte al supuesto maestro en interlocutor y al supuesto alumno en fuente.

La maiéutica socrática —el arte de la partera filosófica que ayuda al otro a dar a luz sus propios pensamientos— es la práctica más elaborada que la tradición filosófica ha producido para el problema que aquí se examina. No ofrece

respuestas; crea las condiciones para que el otro encuentre las suyas. No pedagogiza; hace posible el pensamiento propio del interlocutor. Y en esa diferencia —entre la transmisión del saber y la creación de las condiciones para el saber propio— reside la diferencia filosófica fundamental entre el cuidado que invade y el que respeta.

LA INFANCIA Y EL DERECHO PARA NO APRENDER

Una de las consecuencias más perturbadoras de la pedagogización total de la vida es lo que produce en los niños: la experiencia de habitar un mundo donde toda situación es potencialmente una ocasión de aprendizaje, donde el juego puede convertirse en cualquier momento en actividad educativa, donde incluso el descanso puede ser orientado hacia el desarrollo de determinadas capacidades.

La investigación sobre el juego infantil —especialmente la desarrollada por el psicólogo y pedagogo alemán Friedrich Fröbel y retomada más recientemente por Stuart Brown y Peter Gray— muestra que el juego libre, sin estructura ni objetivos predefinidos por adultos, no es tiempo perdido en términos del desarrollo infantil: es el modo principal de aprendizaje de los niños, el espacio en que desarrollan la creatividad, la capacidad de gestionar la incertidumbre, la sociabilidad, la resiliencia ante el fracaso. Y la reducción del tiempo de juego libre en favor de actividades estructuradas y evaluadas —que caracteriza la infancia contemporánea en muchas culturas— produce déficits específicos en estas capacidades.

Desde la perspectiva de este libro, lo que la pedagogización de la infancia produce no es sólo un déficit en capacidades específicas: produce también una disposición fundamental hacia el aprendizaje y hacia la vida. El niño que ha crecido en un ambiente donde

toda actividad es potencialmente educativa, donde siempre hay un adulto disponible para orientar y evaluar, aprende a relacionarse con la experiencia de una manera específica: como algo que debe ser procesado, evaluado y convertido en crecimiento. Y esa manera de relacionarse con la experiencia —que puede parecer muy sofisticada y muy reflexiva— produce también una dificultad para simplemente vivir: para habitar la experiencia sin convertirla inmediatamente en material para la reflexión.

El adulto que fue intensamente pedagogizado en su infancia puede encontrar difícil tolerar los momentos de ausencia de objetivo, de no-producción, de estar sin hacer nada en particular. Esa dificultad —que la cultura contemporánea refuerza con sus imperativos de productividad y de optimización del tiempo— es en parte el resultado de haber aprendido que el tiempo vale por lo que produce, no por lo que es.

LA SOLEDAD COMO CONDICIÓN ÉTICA

Hay un aspecto de la pedagogización que raramente se examina desde la perspectiva ética: su relación con la soledad. La pedagogización —que llena el espacio relacional con orientación, con perspectiva, con dirección— produce como efecto secundario la imposibilidad de una cierta soledad: la soledad que no es aislamiento, sino presencia consigo mismo, la que permite que la propia experiencia se despliegue sin la mediación inmediata de otro que la interpreta.

Esta soledad —que los monjes contemplativos de diversas tradiciones han valorado como condición del desarrollo espiritual, que Thoreau buscó en Walden como condición de la autenticidad,

que los existencialistas como Heidegger y Sartre consideraron como la condición fundamental de la existencia humana— no es fácil de habitar en el mundo contemporáneo. Las redes sociales, la conectividad permanente, la disponibilidad constante de estímulos e interacciones han reducido el espacio y el tiempo de esta soledad productiva. Y la pedagogización de las relaciones añade una capa adicional: incluso cuando uno está solo con otro, puede no estar realmente solo consigo mismo, porque la orientación del otro ha ocupado el espacio interior.

La propuesta ética de este libro requiere, entre otras cosas, la recuperación de esta soledad productiva: el derecho del sujeto a habitar su propia experiencia sin que esa experiencia sea inmediatamente mediada por la perspectiva de otro. Este derecho no es un derecho al aislamiento; es un derecho a la intimidad con la propia experiencia que, cuando es respetado, hace posible que el encuentro con el otro sea genuino: porque quien puede estar verdaderamente solo consigo mismo puede también estar verdaderamente con el otro, sin necesitar que el otro sea continuamente su espejo o su orientador.

The background is a dark, textured composition of concentric circles and overlapping squares in various shades of dark red and brown. A large, white, distressed number '6' is positioned on the right side.

6

**RELACIÓN, PRESENCIA
Y NEGACIÓN DEL TÚ**

No toda herida deja marca visible. Algunas de las más persistentes —y más difíciles de reconocer y nombrar— no provienen de actos de crueldad, sino de la ausencia de actos que hubieran podido producirse y no se produjeron: el reconocimiento que no llegó, la escucha que no ocurrió, la presencia que se ofreció pero era una presencia con agenda. Esta forma de daño, que no rompe huesos ni infringe leyes, pertenece al ámbito de lo que podríamos llamar la violencia ética invisible: una violencia que no se ejerce contra el cuerpo ni contra los derechos formales del otro, sino contra su estatuto de interlocutor, contra la posibilidad misma de ser encontrado en su singularidad.

Martin Buber formuló esta distinción con una claridad que sigue siendo filosóficamente insuperable. En Yo y Tú, distingue entre dos modos fundamentales de relacionarse: el modo Yo-Tú y el modo Yo-Ello. En el modo Yo-Tú, el otro es encuentro: se le reconoce en su singularidad, en su misterio, en su diferencia irreducible. No se lo comprende desde categorías previas ni se lo utiliza para ningún fin. El Tú está presente de manera plena y recíproca. En el modo Yo-Ello, el otro es objeto: se lo conoce, se lo categoriza, se lo utiliza, se lo mejora. No es que el trato sea necesariamente cruel; puede ser perfectamente amable. Pero el otro ha sido reducido a una función, a un rol, a un destinatario. Ha dejado de ser Tú para ser Ello.

La distinción de Buber no es una categoría binaria que divide las relaciones entre buenas y malas. La vida cotidiana requiere que tratemos a otros como Ello en muchos contextos: cuando compramos en una tienda, cuando utilizamos servicios, cuando ejecutamos tareas en equipo. El problema ético surge cuando la relación Yo-Ello invade los espacios que necesitan ser Yo-Tú: cuando el amor se vuelve gestión, cuando la amistad se convierte en proyecto, cuando el cuidado se transforma en intervención. Allí donde el Tú debería estar, aparece el Ello con buenas intenciones. Y esa sustitución —aunque sea bienintencionada— produce un daño específico: el daño de quien ha sido tratado como objeto justo cuando esperaba ser encontrado.

EL ROSTRO HERIDO Y LA VIOLENCIA SIN GOLPE

Levinas propone una imagen filosófica que captura con precisión este tipo de daño: el rostro. El rostro del otro no es simplemente su cara física; es la presencia ética que interrumpe al sujeto y le dice, sin palabras, «no me mates». El rostro es vulnerabilidad expuesta, llamada que precede a cualquier acuerdo, demanda que no puede ser ignorada sin cometer una injusticia. Para Levinas, la ética comienza precisamente allí: en el momento en que el yo reconoce que el rostro del otro le prohíbe tratarlo como Ello.

La violencia que aquí se examina —la corrección sin escucha, el cuidado invasivo, la pedagogización compulsiva— es una violencia contra el rostro. No en el sentido literal, sino en el sentido levinasiano: es la violencia de quien no reconoce la demanda ética que el otro presenta, quien convierte esa demanda en objeto de análisis o de intervención en lugar de responderla con presencia genuina. Esta violencia no deja marcas físicas. Pero produce un efecto que Levinas describe con precisión: el otro se retira. Aprende a no exponer su rostro, a no ofrecer su vulnerabilidad, porque ha experimentado que esa exposición no produce reconocimiento sino intervención.

El rostro herido no es el rostro golpeado: es el rostro que ha aprendido a ocultarse. Y esa ocultación —ese retiro progresivo de la presencia genuina— es la consecuencia más significativa del exceso moral en las relaciones cotidianas. El sujeto no abandona la relación; permanece en ella, pero en una versión de sí mismo que no puede ser herida porque no es del todo verdadera. Ofrece lo que puede sostenerse sin riesgo. Retiene lo que necesitaría ser acogido sin agenda.

SILENCIAMIENTO, RETRAIMIENTO Y RETIRADA ÉTICA

El silenciamiento que produce la violencia ética invisible no es siempre externo. No siempre hay un gesto explícito de supresión o de censura. Con mayor frecuencia, el silencio se produce desde dentro: el sujeto que ha experimentado repetidamente que su palabra será reencuadrada, corregida o utilizada como material pedagógico aprende a hablar menos, a ofrecer versiones más simplificadas de su experiencia, a guardar para sí lo que más importa.

Este retraimiento tiene consecuencias paradójicas. La persona que se retira puede parecer, desde fuera, que está bien integrada en la relación: habla, participa, sonrío. Pero ha aprendido a habitar la relación desde una distancia de seguridad que la protege de la corrección sin exponerla al conflicto. Esta forma de presencia —simultáneamente visible e invisible, participativa y ausente— es una de las consecuencias más sutiles del exceso moral. No produce ruptura; produce vaciamiento.

En el ámbito de las instituciones, este vaciamiento tiene un nombre: conformidad silenciosa. Los miembros de una organización que ha cultivado una cultura de corrección constante aprenden rápidamente a no expresar perspectivas que puedan ser cuestionadas. No porque el debate esté formalmente prohibido —puede estar formalmente alentado—, sino porque la experiencia repetida de ver las perspectivas propias sometidas a reencuadre pedagógico ha producido la inhibición de expresarlas. El resultado es una organización donde todos parecen estar de acuerdo, donde el consenso parece perfecto, y donde en realidad lo que ocurre es que nadie se atreve ya a disentir. La corrección ha producido su propio silencio.

DEL DAÑO INVISIBLE A LA RESPONSABILIDAD RELACIONAL

El daño que produce la violencia ética invisible plantea un desafío específico para la responsabilidad moral: ¿cómo hacerse cargo de un daño que no puede nombrarse fácilmente? El sujeto que ha sido sistemáticamente corregido, pedagogizado o no encontrado en su singularidad raramente puede señalar un momento específico como el origen del daño. El daño no se produce en un acto puntual sino en una estructura que se repite: en la acumulación de gestos que, tomados individualmente, parecen insignificantes.

Esta invisibilidad del daño tiene consecuencias para quien lo produce. Si no hay un momento identificable de daño, resulta difícil asumir la responsabilidad por él. El sujeto que ha ejercido la corrección puede señalar, con razón, que nunca hizo nada «grave»: nunca insultó, nunca abandonó, nunca agredió. Y desde esa perspectiva, la queja del otro puede parecer incomprensible o desproporcionada. «¿De qué te quejas si siempre me preocupé por ti?»

La responsabilidad relacional que propone este análisis no puede esperar a que el daño sea suficientemente grande o suficientemente visible para ser reconocido. Exige una atención de otro orden: la atención a los efectos acumulados de los gestos cotidianos, la disposición a preguntar —antes de que el daño sea evidente— si el modo de relacionarse está produciendo el espacio que el otro necesita. Esta atención no es natural: requiere un esfuerzo deliberado de salida de la propia perspectiva, de apertura a la experiencia del otro tal como este la vive, no tal como el sujeto supone que debería vivirla.

La responsabilidad relacional implica también una disposición a escuchar cuando el daño se nombra, por pequeño

que parezca. Y escuchar no en el sentido de registrar la información y producir inmediatamente una explicación de por qué el gesto que causó daño era en realidad necesario o justificado, sino en el sentido de permitir que el relato del otro produzca efecto: de dejar que lo que el otro dice sobre lo que vivió modifique la propia comprensión de lo ocurrido. Ese gesto de escucha genuina —que suspende temporalmente la defensa de la propia intención para dar espacio a la experiencia del otro— es el gesto ético fundamental que el exceso moral tiende a impedir.

LA PRESENCIA COMO FORMA DE ÉTICA: BUBER REVISITADO

La distinción de Buber entre el modo Yo-Tú y el modo Yo-Ello no es solo una categorización de tipos de relación: es también una descripción de dos modos de habitar el tiempo en la presencia del otro. En el modo Yo-Ello, el tiempo es el tiempo de la tarea: hay algo que hacer, algo que lograr, un objetivo que alcanzar. El otro está presente como parte de ese proceso orientado a un fin. En el modo Yo-Tú, el tiempo es diferente: no está orientado hacia ningún fin específico, sino que se sostiene en el encuentro mismo. No hay ningún lugar al que llegar; el lugar ya es este, aquí, entre los dos.

Esta diferencia temporal es fundamental para comprender por qué la pedagogización destruye el encuentro. La pedagogización introduce siempre un horizonte temporal orientado al futuro: hacia el aprendizaje que está por producirse, hacia el desarrollo que está por llegar, hacia el momento en que el otro habrá alcanzado la comprensión que todavía le falta. Y en ese horizonte futuro, el presente del encuentro pierde su valor intrínseco: se convierte en medio para un fin que todavía no ha llegado. El otro que está aquí ahora, con sus limitaciones actuales, con su comprensión incompleta, con su experiencia tal como es en este momento, no es suficiente: hay que llevarlo hacia algún otro lugar.

El encuentro genuino, en cambio, no tiene ese horizonte futuro. No pretende que el otro llegue a ningún lugar. Lo recibe tal como está, en este momento, con esta comprensión, con este sufrimiento, con esta alegría. Y esa recepción sin agenda —esa disposición a estar con el otro sin querer convertirlo en algo diferente de lo que es en este momento— es exactamente lo que el exceso moral destruye.

LA FENOMENOLOGÍA DE LA HERIDA RELACIONAL

Merece la pena examinar con más detalle la fenomenología de lo que se produce en el sujeto cuando es sistemáticamente no-encontrado, cuando la relación adopta el modo Yo-Ello de manera persistente. Esta experiencia tiene una textura específica que no coincide exactamente con ninguna de las categorías clínicas habituales del trauma o de la depresión, aunque puede producir síntomas que se asemejen a ellas.

El primer aspecto de esta fenomenología es la confusión sobre la propia percepción. Cuando el sujeto experimenta repetidamente que lo que percibe de la relación —la asimetría, el control, la corrección no pedida— es reencuadrado por el otro como algo diferente —cuidado, responsabilidad, generosidad—, comienza a dudar de su propia capacidad de percepción. “¿Soy yo el que está equivocado?” “¿Es que no puedo ver el amor que hay detrás de esto?” Esta duda sobre la propia percepción es uno de los efectos más perturbadores del exceso moral en las relaciones, porque ataca directamente la capacidad del sujeto de confiar en su propia experiencia.

El segundo aspecto es lo que podría llamarse la fatiga de la adaptación: el agotamiento que produce el esfuerzo continuo de ajustar la propia expresión a lo que la relación puede recibir sin

convertirlo en material pedagógico. Este esfuerzo raramente es consciente: el sujeto no decide deliberadamente cuánto de sí mismo puede ofrecer en cada interacción. Pero el ajuste ocurre, y requiere energía, y produce con el tiempo una forma de cansancio relacional que el sujeto puede experimentar como cansancio general, como falta de motivación, como distancia de sí mismo que no sabe bien a qué atribuir.

El tercer aspecto es la paradoja del vínculo: el sujeto puede seguir sintiendo afecto genuino por quien lo no-encuentra, puede valorar otros aspectos de la relación, puede no querer abandonarla. Esto hace que la experiencia sea especialmente difícil de articular: “¿cómo puede ser una relación dañina si yo todavía lo quiero?” La respuesta es que el daño que aquí se describe no impide el afecto ni lo anula; convive con él de una manera que resulta desconcertante para quien la vive.

EL SILENCIO Y SUS MÚLTIPLES FORMAS

El retraimiento que sigue a la experiencia repetida de no-encuentro adopta formas muy diversas que no siempre se reconocen como tales. La más evidente es el silencio verbal: el sujeto habla menos, comparte menos, ofrece respuestas más breves y más seguras. Pero hay formas de silencio que son menos visibles.

Una es el silencio emocional: el sujeto sigue expresando emociones, pero emociones que han sido previamente filtradas y ajustadas a lo que la relación puede recibir sin convertirlas en objeto de análisis o corrección. Las emociones más vulnerables —la incertidumbre, el miedo, la tristeza que no tiene razón visible— quedan guardadas para sí mismo o para otros vínculos donde pueden ser acogidas sin agenda.

Otra es el silencio sobre la relación misma: el sujeto deja de hablar de la relación con el otro, deja de señalar lo que no funciona, deja de pedir cambios. No porque haya decidido que los cambios no son necesarios, sino porque ha aprendido que señalar lo que no funciona produce como respuesta una explicación de por qué en realidad sí funciona, o una expresión de herida del otro por haber sido cuestionado. Y ante esa respuesta, señalar el problema cuesta más energía de la que produce beneficio.

Hay también un silencio sobre uno mismo: el sujeto deja de compartir los aspectos de su experiencia interior que no encajan en el marco que la relación ofrece. Las partes de sí mismo que no pueden ser comprendidas desde ese marco —o que sería comprendidas de una manera que las desfigura— se guardan. Y con el tiempo, si este silencio sobre uno mismo se prolonga suficientemente, el sujeto puede perder el acceso a esas partes: no solo las guarda del otro, sino que deja de frecuentarlas él mismo.

LA RESPONSABILIDAD DEL QUE NO-ENCUENTRA

Desde una perspectiva ética, una de las preguntas más difíciles que plantea el análisis de este capítulo es la de la responsabilidad. ¿Puede hablarse de responsabilidad en relación con algo tan difuso como el no-encuentro? ¿Puede alguien ser responsable de no haber estado verdaderamente presente, de haber ofrecido un modo Yo-Ello cuando se necesitaba un modo Yo-Tú?

La respuesta es afirmativa, pero requiere una comprensión de la responsabilidad que va más allá de la responsabilidad por actos discretos e identificables. El no-encuentro no produce un momento de daño identificable; produce una estructura

de relación que, a lo largo del tiempo, empobrece la experiencia del otro y reduce su espacio de expresión genuina. Y la responsabilidad por esa estructura no puede recaer únicamente sobre el otro: tiene que incluir también a quien, desde la posición de más poder en la relación, pudo haber construido algo diferente y no lo hizo.

Esta responsabilidad no implica culpa en el sentido moral convencional. Implica algo diferente: la disposición a reconocer los efectos de la propia manera de estar en la relación, incluso cuando esos efectos no fueron queridos ni previstos. Y esa disposición al reconocimiento —que no requiere autoflagelación sino honestidad— es la condición necesaria, aunque no suficiente, para que la relación pueda transformarse.

LA ALTERIDAD COMO CATEGORÍA ÉTICA FUNDAMENTAL

Para Levinas, la relación ética no comienza con un principio abstracto sino con un acontecimiento concreto: la aparición del rostro del otro. Y ese acontecimiento produce en el yo una demanda que precede a cualquier acuerdo, a cualquier contrato, a cualquier decisión voluntaria: la demanda de no matar, de no reducir, de no totalizar. El rostro del otro dice, sin palabras, "soy más de lo que puedes ver, soy más de lo que puedes comprender, y esa diferencia entre lo que soy y lo que puedes capturar de mí es la condición de tu responsabilidad hacia mí".

Judith Butler, en sus análisis del reconocimiento y de la precariedad, subraya que los sujetos son fundamentalmente vulnerables: dependen del reconocimiento de otros para poder existir de maneras que sean vivibles. Esta vulnerabilidad no es una debilidad que superar; es una condición constitutiva de la humanidad.

Y la negación del reconocimiento —que es exactamente lo que el exceso moral produce cuando convierte al otro en objeto de corrección o de pedagogización— ataca esa vulnerabilidad en su punto más sensible.

EL RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO EN LA VIDA COTIDIANA

Las grandes categorías filosóficas —la alteridad levinasiana, el Yo-Tú buberiano, la vulnerabilidad butleriana— tienen correlatos concretos en la experiencia cotidiana que conviene examinar. ¿Cómo se experimenta el reconocimiento genuino en la vida ordinaria? ¿Y cómo se experimenta su ausencia?

El reconocimiento genuino en la vida cotidiana tiene características que, aunque difíciles de definir con precisión, son reconocibles cuando ocurren: la experiencia de ser visto —no evaluado, no orientado, no mejorado, sino simplemente visto—; la experiencia de que lo que se dice es recibido como importante en sí mismo, no como material para el diagnóstico del otro; la experiencia de poder ser diferente de lo que el otro espera sin que esa diferencia produzca inmediatamente una intervención correctora.

Esta experiencia de reconocimiento es rara, y su rareza no es casual: requiere disposiciones que son contrarias a las que la cultura contemporánea tiende a cultivar. Requiere la disposición a no saber —a tolerar no comprender inmediatamente al otro, a dejar que la comprensión llegue lentamente si llega—; la disposición a no producir —a tolerar que el tiempo con el otro no produzca ningún resultado visible, ningún progreso, ninguna mejora—; la disposición a no hablar —a tolerar el silencio sin llenarlo con perspectivas o con preguntas que orienten.

La ausencia de reconocimiento en la vida cotidiana tiene también características reconocibles, aunque el sujeto que la experimenta puede tener dificultad para articularlas con precisión. Hay una sensación difusa de no haber sido encontrado: de haber dicho algo y que ese algo haya llegado al otro ya transformado en algo diferente por el filtro de sus categorías. Hay una fatiga específica: el cansancio de relacionarse en un modo que requiere un esfuerzo constante de ajuste y de automonitoreo. Y hay una forma de soledad que es tanto más dolorosa cuanto que ocurre en presencia del otro: la soledad de quien está con alguien pero no está genuinamente encontrado.

LA ÉTICA DEL TESTIGO

Hannah Arendt, en su análisis del pensamiento y del juicio, propone la figura del testigo imparcial como modelo para la reflexión ética. El testigo imparcial no es el que no tiene perspectiva —nadie carece de perspectiva—; es el que puede adoptar la perspectiva de otros, imaginar cómo los otros ven la situación, pensar desde lugares distintos al propio. Esta capacidad de pensamiento ampliado —que Arendt vincula con el *sensus communis* kantiano— es la condición de posibilidad del juicio político y ético genuino.

La relevancia de esta figura para el análisis de este capítulo reside en lo que el exceso moral destruye en términos de la capacidad de ser testigo imparcial de la propia acción. El sujeto que actúa desde la certeza no puede adoptar la perspectiva del otro sobre sus actos: ya sabe lo que esos actos son y lo que producen, porque lo ha determinado desde su propia certeza. La posición del testigo imparcial requiere exactamente lo contrario: la disposición a ver la propia acción desde la perspectiva de quien la recibe, desde la perspectiva de quien observa desde fuera, desde la perspectiva de quienes no estaban presentes pero vivirán las consecuencias.

Cultivar esta capacidad de testimonio imparcial de la propia acción —esta capacidad de ver lo que se hace desde múltiples perspectivas, incluyendo la perspectiva de quien lo recibe— es una de las prácticas más exigentes que la ética del límite requiere. Y es también una de las más transformadoras: el sujeto que puede genuinamente adoptar la perspectiva del otro sobre sus propios actos no puede ya mantener intacta la narrativa autojustificatoria que esos actos suelen producir.

The background is a dark, textured composition of concentric circles and overlapping squares, creating a sense of depth and movement. The colors are various shades of dark red, brown, and black. A large, white, stylized number '7' is positioned on the right side of the image.

7

**CUANDO EL CUIDADO
SE CONVIERTE
EN CONTROL**

Existe una paradoja en el corazón de algunas de las relaciones más significativas de la vida humana: las relaciones de cuidado. El cuidado genuino —el que sostiene, protege y acompaña— es una de las expresiones más elevadas de la ética relacional. Pero el cuidado que no reconoce límite, que no puede detenerse ante la alteridad del otro, que necesita producir un resultado visible, puede convertirse en la forma más eficaz de control. No porque la intención haya cambiado, sino porque la lógica del cuidado, llevada hasta sus consecuencias sin mediación del límite, tiende a ocupar todo el espacio del otro.

La transformación del cuidado en control no ocurre de golpe. Se produce gradualmente, en la acumulación de gestos que, tomados individualmente, parecen perfectamente razonables. El padre que comprueba si el hijo ha hecho los deberes actúa de manera razonable; el padre que comprueba, pregunta, organiza, anticipa, planifica y evalúa sistemáticamente durante años ha transformado el cuidado en supervisión continua. La diferencia no está en ningún gesto particular, sino en la estructura que se va instalando: la estructura de una relación en la que uno sabe lo que el otro necesita mejor que el otro mismo, y actúa en consecuencia sin necesidad de consultarle.

Esta estructura es problemática no porque el que cuida esté equivocado necesariamente en su evaluación de las necesidades del otro. Es problemática porque produce, como efecto secundario, la incapacidad del otro para desarrollar su propia capacidad de cuidado de sí mismo. Quien siempre es cuidado sin ser consultado aprende que su perspectiva sobre sus propias necesidades es irrelevante, que hay alguien mejor posicionado para evaluar lo que le hace falta. Y esa enseñanza —que raramente se formula de manera explícita— es la enseñanza más duradera y la más difícil de desaprender.

FOUCAULT: DEL CUIDADO A LA DISCIPLINA

Michel Foucault analizó la transformación del cuidado en control en contextos institucionales, pero su análisis ilumina también las dinámicas de las relaciones personales. En *Vigilar y castigar*, muestra cómo las instituciones de cuidado modernas —el hospital, la escuela, la prisión— organizan su funcionamiento alrededor de la vigilancia y la normalización. No se trata de instituciones maliciosas: nacen del deseo genuino de mejorar, curar, educar. Pero la lógica que las organiza produce sujetos que se regulan a sí mismos según las normas de la institución, que internalizan la mirada del cuidador y la aplican sobre sí mismos.

Este mecanismo foucaultiano tiene un correlato en las relaciones personales de cuidado. Cuando el cuidado se ejerce de manera sistemática y sin reconocimiento de la agencia del otro, el cuidado produce subjetividades que necesitan ser cuidadas: sujetos que han aprendido que sus propias evaluaciones de sus necesidades son insuficientes, que necesitan la perspectiva externa del cuidador para orientarse. La dependencia que el cuidado invasivo produce no es una patología del cuidado; es su consecuencia estructural cuando no está limitado por el reconocimiento de la autonomía del otro.

Foucault introduce también el concepto de cuidado de sí —*epimeleia heautou*— que recupera de la filosofía antigua como contrapunto a la vigilancia disciplinaria. El cuidado de sí no es egoísmo ni indiferencia hacia los otros: es la práctica mediante la cual el sujeto se relaciona consigo mismo de manera reflexiva, se da forma, se orienta. Esta práctica, que los griegos consideraban condición de posibilidad del cuidado del otro —solo quien sabe cuidarse puede cuidar bien—, ha sido progresivamente colonizada en la modernidad por la lógica del cuidado institucional que impone sus criterios desde fuera.

La distinción es éticamente significativa: hay una diferencia fundamental entre ayudar a alguien a desarrollar su propio cuidado de sí y sustituirse a ese cuidado. La primera forma respeta y promueve la agencia; la segunda la reemplaza. Y el exceso moral que este libro examina tiende hacia la segunda forma, precisamente porque es más satisfactoria para quien cuida: produce resultados visibles, confirma la propia indispensabilidad, ofrece la experiencia del bien hecho.

CLAVES PRÁCTICAS PARA UN CUIDADO ÉTICO

¿Qué diferencia, en la práctica, el cuidado que sostiene del cuidado que controla? La respuesta no puede formularse como un conjunto de reglas, porque el cuidado ético es irreducible a procedimientos. Pero sí pueden señalarse algunas disposiciones que caracterizan el cuidado que respeta la agencia del otro.

La primera es la pregunta antes que la acción. El cuidado que controla anticipa las necesidades del otro y actúa en consecuencia sin consultar; el cuidado que respeta la agencia pregunta antes de actuar, incluso cuando cree saber qué es lo que el otro necesita. La pregunta no es una formalidad retórica: es el gesto mediante el cual se reconoce que la perspectiva del otro sobre sus propias necesidades es relevante e imprescindible, aunque no sea la única perspectiva.

La segunda es la tolerancia ante la respuesta inesperada. El cuidado controlador tiene dificultad para aceptar que el otro diga «no necesito eso» o «prefiero hacerlo de otra manera». El cuidado genuino puede tolerar esa respuesta sin vivirla como amenaza o rechazo, porque su objetivo no es que el otro sea cuidado de una manera determinada, sino que el otro esté bien de la manera en que el otro define ese bienestar.

La tercera es la disposición a volverse prescindible. El cuidado que se ejerce desde la necesidad de ser necesario —desde la gratificación de ser indispensable— tiende a producir la dependencia del otro, porque esa dependencia es la condición de su propia satisfacción. El cuidado genuino, en cambio, tiene como horizonte su propia prescindibilidad: cuida bien cuando el otro, eventualmente, puede prescindir de él. Esta orientación hacia la propia prescindibilidad es, paradójicamente, una de las formas más exigentes del cuidado, porque exige que quien cuida coloque el bien del otro por encima de la satisfacción de ser necesario.

La cuarta —y quizás la más difícil— es la capacidad de acompañar sin resolver. Muchas formas de cuidado controlador se activan ante el sufrimiento del otro con el impulso de eliminarlo. Este impulso, aunque nace de la empatía, puede ser invasivo: no todo sufrimiento necesita ser eliminado, y a veces el intento de eliminarlo impide que el sujeto lo procese de la manera que le corresponde. El acompañamiento sin resolución —el estar presente ante el sufrimiento del otro sin interponerse en su relación con ese sufrimiento— es una forma de cuidado que requiere una tolerancia particular a la propia impotencia. Y esa tolerancia, más que cualquier técnica, es lo que distingue el cuidado que respeta del cuidado que controla.

EL CUIDADO Y LA MUERTE DEL OTRO: UNA REFLEXIÓN EXTREMA

Hay un contexto en el que la tensión entre el cuidado y el control se vuelve en especial aguda y especialmente iluminadora: el acompañamiento a la muerte. Cuando una persona está muriendo, las dinámicas que este libro ha analizado en contextos

más ordinarios se intensifican y se vuelven más visibles. ¿Qué quiere realmente el que muere? ¿Quién decide sobre su proceso? ¿Cómo puede el cuidador sostener su angustia ante la pérdida sin imponer al moribundo la gestión de esa angustia?

El movimiento de cuidados paliativos ha desarrollado, a lo largo de las últimas décadas, una comprensión del acompañamiento al final de la vida que resulta filosóficamente iluminadora para el problema general que aquí se examina. La idea central de los cuidados paliativos —que el objetivo del cuidado no es alargar la vida sino acompañar la vida que queda con la mayor calidad posible— contiene un desplazamiento fundamental: el criterio de evaluación del cuidado ya no es lo que el cuidador considera objetivamente mejor, sino lo que el que recibe el cuidado define como bueno para sí mismo.

Este desplazamiento no es trivial. Implica que el cuidador renuncia a la posición de autoridad sobre lo que debería ocurrir para asumir la posición de servidor de lo que el otro quiere que ocurra. Y esa renuncia —que en el contexto del final de la vida parece obvia, al menos en principio— resulta extraordinariamente difícil en la práctica, porque choca directamente con la angustia del cuidador, con su deseo de alargar la vida del otro, con su incapacidad para tolerar la pérdida. El cuidado que no puede reconocer su propio límite tiende, en los contextos de fin de vida, a convertirse en el cuidado que alarga el sufrimiento del moribundo por la incapacidad del cuidador de dejar ir.

El problema aquí no es la mala intención de los cuidadores, que en la gran mayoría de los casos actúan con genuina dedicación. El problema es la estructura institucional que organiza el cuidado de manera que convierte la eficiencia y la seguridad en criterios primarios, relegando la agencia y la dignidad del cuidado a un segundo plano. Y esa estructura puede mantenerse durante décadas sin que nadie en particular sea señalable como responsable, precisamente porque el daño no proviene de ningún acto individual sino de la lógica que organiza el conjunto.

LA AUTOSUFICIENCIA Y SUS LÍMITES: EL CUIDADO COMO VULNERABILIDAD COMPARTIDA

El análisis del cuidado en este libro podría interpretarse de una manera que no se pretende: como un argumento en favor de la autosuficiencia radical, de la independencia completa del sujeto de toda forma de cuidado. Esta lectura sería errónea. El problema que aquí se examina no es el cuidado en sí mismo sino el cuidado que no reconoce la agencia del otro. Y ese problema es diferente del problema de necesitar cuidado.

Necesitar cuidado es parte de la condición humana. Los seres humanos son radicalmente dependientes en los extremos de la vida —la infancia y la vejez—, y parcialmente dependientes en numerosas situaciones intermedias: la enfermedad, el duelo, la crisis, el aprendizaje. Esta dependencia no es una deficiencia que la ética deba superar; es una característica estructural de la existencia humana que la ética debe aprender a habitar de manera más honesta.

La filósofa feminista Virginia Held ha propuesto que el cuidado —entendido como la práctica de atender a las necesidades concretas de los otros en situaciones de dependencia— debería ser la categoría central de la ética, no una categoría secundaria derivada de principios más abstractos. Esta propuesta, conocida como ética del cuidado, ha sido desarrollada también por Carol Gilligan, Nel Noddings y Joan Tronto, entre otras. Su aportación fundamental al análisis que aquí se desarrolla es la insistencia en que el cuidado y la dependencia son dimensiones constitutivas de la vida humana, no aberraciones que deben ser minimizadas o superadas.

Lo que este libro añade a esa perspectiva es la insistencia en que el reconocimiento de la dependencia y la necesidad de cuidado no puede convertirse en justificación para el cuidado que no reconoce la agencia del que es cuidado. Necesitar cuidado no equivale a no poder definir qué cuidado se necesita. Y el exceso moral en el cuidado se produce precisamente allí donde esta distinción se borra: donde la necesidad de cuidado del otro es interpretada como necesidad de que otros definan qué es lo que el otro necesita.

EL CUIDADO Y LA INTIMIDAD: PARADOJAS EN LAS RELACIONES AMOROSAS

Las relaciones de amor romántico representan el campo donde la tensión entre el cuidado genuino y el exceso moral se vuelve más intensa, más difícil de percibir y más dolorosa cuando se reconoce. El amor produce una exposición que ninguna otra relación produce de la misma manera: una vulnerabilidad compartida que hace posible tanto el encuentro más profundo como el daño más persistente. Y precisamente porque el amor implica esa exposición extrema, las dinámicas del cuidado invasivo pueden instalarse en él con una facilidad y una profundidad que no tienen paralelo en otros tipos de relación.

El amor romántico en la cultura contemporánea está atravesado por una tensión entre dos modelos que raramente se examinan con la claridad que merecen. El primero es el modelo de la fusión: dos individuos que se convierten en uno, que comparten todo, que se conocen completamente, que no tienen secretos el uno para el otro. Este modelo, que domina gran parte de la narrativa cultural sobre el amor —desde las canciones pop hasta las películas de Hollywood—, produce un ideal de intimidad que es, en realidad, un ideal de disolución de la alteridad. Si el amor perfecto es aquel en que el otro ya no es verdaderamente otro —en

que sus pensamientos, sus emociones, sus necesidades son completamente comprensibles y predecibles para mí—, entonces el amor perfecto es la destrucción del encuentro.

El segundo modelo es el que este libro intenta recuperar: el amor como encuentro de alteridades. Dos sujetos que permanecen distintos, que pueden sorprenderse mutuamente, que no se conocen completamente aunque lleven años juntos, que pueden crecer en direcciones que el otro no anticipó. Este modelo es más exigente porque requiere tolerar lo que el primero elimina: la incertidumbre, la sorpresa, la diferencia irreducible del otro. Pero es también el único modelo que puede sostener una relación a largo plazo sin que esa relación se empobrezca progresivamente: porque el otro que siempre puede sorprender es el único otro que siempre puede ser genuinamente encontrado.

EL CUIDADO Y EL CONTROL EN EL ENVEJECIMIENTO

Las relaciones de cuidado en el contexto del envejecimiento merecen un análisis específico porque concentran de manera especialmente visible las paradojas del cuidado que este libro examina. Cuando los padres envejecen y los hijos asumen roles de cuidado, se produce una inversión de la dinámica original —de quienes cuidaban a quienes son cuidados— que resulta filosófica y emocionalmente compleja.

Los hijos adultos que cuidan a sus padres envejecidos pueden enfrentarse a una tentación específica: la de reproducir sobre sus padres la lógica de control que sus padres ejercieron sobre ellos en la infancia. No necesariamente de manera consciente o maliciosa; sino como resultado de la inversión de roles que hace que los hijos se

sitúen ahora en la posición de quienes saben qué es lo mejor. El padre que ha perdido algunas capacidades cognitivas puede ser tratado como un niño que necesita ser orientado en sus decisiones; la madre que insiste en mantener sus hábitos de toda la vida puede ser corregida con el argumento de que esos hábitos ya no son seguros para ella.

Esta inversión de roles —aunque puede ser necesaria en situaciones de deterioro cognitivo grave— puede producir un daño específico cuando se aplica de manera prematura o excesiva: la desposesión simbólica de la agencia del mayor. La persona que durante décadas tomó sus propias decisiones, que administró su propia vida, que se orientó por sus propios valores, se encuentra de repente en la posición de quien no puede confiar en su propio juicio, de quien necesita la supervisión y la aprobación de sus hijos para tomar decisiones sobre su propia vida. Y ese proceso —que con frecuencia se produce de manera gradual y bienintencionada— puede producir en el mayor una forma de humillación que no puede nombrarse porque parece ingratitud.

LA TEORÍA DEL APEGO Y SUS IMPLICACIONES PARA EL CUIDADO ADULTO

La teoría del apego, desarrollada inicialmente para comprender las relaciones entre el infante y su cuidador, ha sido extendida en las últimas décadas al análisis de las relaciones adultas. Los estilos de apego —seguro, ansioso, evitativo, desorganizado— que se desarrollan en las primeras relaciones de cuidado tienden a reproducirse en las relaciones adultas significativas, incluyendo las relaciones de pareja y las relaciones de amistad íntima.

Esta extensión de la teoría del apego al mundo adulto tiene implicaciones directas para el análisis del exceso moral en el cuidado. El estilo de apego ansioso —caracterizado por la preocupación intensa por la disponibilidad del otro, la tendencia a monitorear y a buscar confirmación constante del vínculo— puede producir en el adulto formas de cuidado que, aunque motivadas por el amor genuino, son excesivas en términos de la invasión que producen. El cuidador ansioso no puede tolerar que el otro esté bien sin su intervención; necesita ser necesitado para sentir que el vínculo es seguro. Y esa necesidad de ser necesitado puede producir exactamente el tipo de cuidado que este libro examina: el cuidado que produce dependencia porque la dependencia del otro es la condición de la seguridad del cuidador.

El estilo de apego evitativo produce el problema opuesto: la dificultad para ejercer el cuidado que genuinamente se requiere, la tendencia a retirarse precisamente cuando el otro más necesita presencia. Pero en el contexto del análisis de este libro, lo relevante es que el estilo evitativo puede coexistir con formas de control específicas: el control a distancia, la orientación mediante consejos que no requieren proximidad afectiva, la pedagogización que permite estar presente de una manera que no expone la propia vulnerabilidad.

La tradición cristiana, en su análisis del amor ágape —el amor incondicional que no busca la reciprocidad ni el resultado—, ofrece también un modelo relevante. El ágape, a diferencia del eros —el amor que busca la posesión del otro— y del filia —el amor de la amistad entre iguales—, es el amor que da sin esperar retorno, que sirve sin condiciones. Esta forma de amor, aunque ha sido frecuentemente idealizada hasta volverse irrealizable, señala una dirección genuinamente importante: el cuidado que no está al servicio del propio bienestar —de la propia gratificación, de la propia imagen de cuidador competente— sino al servicio del bienestar del otro, tal como el otro lo define.

The background is a dark, textured composition of concentric circles and overlapping squares in various shades of dark red and brown. A large, white, distressed number '8' is positioned on the right side.

8

LA HERIDA ÉTICA:

VERGÜENZA, SILENCIO
Y RETRAIMIENTO

La herida ética tiene una fenomenología propia que la distingue de otras formas de daño. No se experimenta como la herida física —que tiene un origen localizable, un dolor inmediato, un proceso de curación observable. Se experimenta, en cambio, como una confusión que afecta la relación del sujeto consigo mismo: una duda sobre la propia percepción, una incertidumbre sobre si lo que se vivió como daño fue realmente daño o una respuesta desproporcionada, una sensación de que algo no está bien sin poder decir con precisión qué ni por qué.

Esta confusión no es accidental. Es, en parte, el resultado de la estructura misma del daño que se ha descrito en los capítulos anteriores. Cuando el daño se ejerce desde el bien, cuando quien produce la herida actúa con intenciones reconociblemente positivas y con valores socialmente legitimados, el sujeto herido se encuentra en una posición paradójica: ha sido dañado por alguien que lo ama, ha sufrido a causa de un cuidado, ha sido herido por una corrección. Y esa paradoja dificulta el reconocimiento del daño, porque cualquier intento de nombrarlo parece implicar una ingratitud, una incapacidad para apreciar la buena voluntad del otro.

La vergüenza que acompaña a la herida ética es, en este sentido, una vergüenza peculiar. No es la vergüenza del que ha hecho algo malo: es la vergüenza del que siente algo que no debería sentir, del que experimenta como daño lo que debería experimentar como cuidado. Esta vergüenza desplaza el problema del gesto que produjo la herida hacia la sensibilidad del herido: «Si me dolió, es porque soy demasiado sensible», «Si me sentí controlado, es porque tengo problemas con la autoridad», «Si me herí con esa corrección, es porque todavía no he trabajado suficientemente mi ego». La herida se convierte en síntoma de una deficiencia propia, y el sujeto queda doblemente dañado: por el gesto original y por la vergüenza de haberlo experimentado como daño.

LA VERGÜENZA Y LA IDENTIDAD MORAL

La vergüenza tiene una relación íntima con la identidad. Bernard Williams, en su análisis de la vergüenza en la filosofía griega, muestra que la vergüenza no es simplemente el miedo al juicio ajeno —eso sería más bien la culpa en la terminología anglosajona—, sino la respuesta del sujeto a la discrepancia entre lo que es y lo que debería ser. La vergüenza tiene que ver con la imagen que el sujeto tiene de sí mismo y con la amenaza que ciertas experiencias representan para esa imagen.

En el contexto de la herida ética, esta función de la vergüenza es significativa. Si la identidad del sujeto está ligada a la imagen de persona fuerte, autosuficiente, sin necesidad de reconocimiento externo, la experiencia de haberse sentido herido por una corrección amenaza esa imagen. Si la identidad está ligada a la imagen de persona agradecida, que no pone en cuestión el cuidado que recibe, el hecho de sentir resistencia ante ese cuidado produce vergüenza. La vergüenza funciona, así, como mecanismo de silenciamiento: impide que el sujeto articule su experiencia del daño porque articular ese daño implicaría exponerse a una imagen de sí mismo que no puede tolerar.

Esta función silenciadora de la vergüenza explica en parte por qué tantos daños relacionales permanecen sin nombre. No porque el sujeto no los sienta —los siente con gran intensidad—, sino porque el acceso al lenguaje que los nombre requiere una disposición a nombrarse como alguien que fue herido, que no pudo resistir, que necesitaba algo que no recibió. Y esa disposición choca con las narrativas de fortaleza, autonomía y autosuficiencia que dominan la cultura contemporánea.

SILENCIO, RETRAIMIENTO Y SUS CONSECUENCIAS

El silencio que produce la herida ética no es simplemente la ausencia de palabras. Es una forma activa de presencia: la presencia de alguien que ha aprendido a habitar la relación desde una distancia de protección, que ofrece lo que puede sostenerse sin riesgo y retiene lo que necesitaría ser acogido sin agenda. Este silencio no se declara; simplemente ocurre. La relación continúa, la persona sigue participando, pero algo esencial se ha retirado.

El retraimiento que sigue a la herida ética tiene consecuencias que van más allá de la relación concreta en la que se produjo. Quien ha aprendido, en una relación significativa, que su vulnerabilidad produce corrección en lugar de reconocimiento, tiende a generalizar esa aprendizaje: en relaciones posteriores, la vulnerabilidad se ofrece con mayor cautela o no se ofrece del todo. El umbral de confianza necesario para exponerse se eleva. La persona se vuelve más autosuficiente —en apariencia— y más sola —en la experiencia interior.

Este patrón tiene una implicación ética importante: el daño que produce el exceso moral no se agota en la relación en la que se originó. Se extiende hacia otras relaciones, hacia otras posibilidades de encuentro. El sujeto que fue sistemáticamente corregido aprende a no pedir ayuda. El que fue sistemáticamente pedagogizado aprende a no compartir sus dudas. El que fue sistemáticamente no-encontrado aprende a no buscar el encuentro. Y esas aprendizajes —que son respuestas adaptativas perfectamente racionales a la experiencia vivida— producen en el largo plazo formas de empobrecimiento relacional que ya no pueden atribuirse directamente a nadie.

LA RESPONSABILIDAD ANTE LA HERIDA INVISIBLE

Una de las dificultades más significativas que plantea la herida ética es la dificultad del reconocimiento. Para que el daño pueda empezar a procesarse, necesita ser reconocido: reconocido por el sujeto que lo vivió y, en la medida de lo posible, reconocido también por quien lo produjo. Pero el reconocimiento por parte de quien produjo el daño es precisamente lo que las estructuras de autojustificación que se analizaron en el capítulo anterior tienden a impedir.

El sujeto que ha ejercido el exceso moral —que ha corregido con buena intención, que ha cuidado de manera invasiva, que ha pedagogizado sin reconocer el efecto— tiene a su disposición un conjunto de respuestas que le permiten no confrontar el daño producido: puede señalar la buena intención, puede reencuadrar la queja del otro como resistencia o sensibilidad excesiva, puede apelar a las normas del rol que justifican su intervención. Todas estas respuestas son, en sentido estricto, plausibles. Pero todas tienen el mismo efecto: impiden que el reconocimiento ocurra.

El reconocimiento del daño no requiere la capitulación moral del que lo produjo ni la exoneración completa del que lo recibió. Requiere algo más específico y más difícil: la disposición a dejar que la experiencia del otro —su relato de lo que vivió— modifique la comprensión propia de lo ocurrido. No necesariamente hasta el punto de aceptar toda la interpretación del otro, pero sí hasta el punto de reconocer que esa interpretación tiene un fundamento real en la experiencia concreta, que no es simplemente el producto de una sensibilidad desproporcionada o de una resistencia al crecimiento.

Este reconocimiento, cuando ocurre, tiene efectos que van más allá del alivio del que fue herido. Rompe el ciclo de silencio y retraimiento que el daño no reconocido tiende a

producir. Crea la posibilidad de un vínculo más honesto, basado no en la perfección moral de ninguno de los dos, sino en la capacidad compartida de confrontar los efectos reales de lo que ocurre entre ellos. Y esa posibilidad —el vínculo que puede sostenerse en el reconocimiento mutuo de la propia imperfección— es, quizás, la forma más sólida de relación humana posible. El otro no necesita ser comprendido para ser encontrado. Necesita ser recibido.

LA VERGÜENZA Y EL GÉNERO: UNA DISTRIBUCIÓN ASIMÉTRICA

La vergüenza que acompaña a la herida ética no se distribuye de manera uniforme entre los distintos grupos sociales. Las investigaciones de June Price Tangney sobre la vergüenza y la culpa, y los trabajos de Brené Brown sobre la vulnerabilidad, señalan de manera consistente que la vergüenza opera de manera diferenciada según el género, la clase social y la cultura. En las culturas occidentales contemporáneas, las mujeres tienen estadísticamente mayor tendencia a experimentar vergüenza por no cumplir con expectativas de cuidado, de abnegación y de no-necesidad; los hombres, por no cumplir con expectativas de fortaleza, de competencia y de autosuficiencia.

Esta distribución asimétrica de la vergüenza tiene consecuencias directas para el análisis del exceso moral. Si la vergüenza es el mecanismo que silencia la experiencia de haber sido dañado, y si esa vergüenza se distribuye de manera diferente según el género y la posición social, entonces la posibilidad de nombrar el daño también se distribuye de manera diferente. Quienes están estructuralmente posicionados en la expectativa de cuidar —y a quienes se les hace más difícil reconocer que el cuidado

que reciben puede ser dañino, porque eso implicaría no ser suficientemente agradecidos— experimentan la herida ética con menos recursos lingüísticos para nombrarla.

Esta observación tiene implicaciones filosóficas para la comprensión de la responsabilidad colectiva. El exceso moral no opera solo en el nivel de las relaciones individuales: opera también en el nivel de las estructuras culturales que determinan quién puede hablar del daño que recibió y quién no. Una ética del límite y de la responsabilidad que se limite al nivel de las relaciones interpersonales resulta incompleta si no atiende también a las condiciones estructurales que hacen posible o imposible el reconocimiento del daño.

LA CLÍNICA DEL DAÑO INVISIBLE: LO QUE DICEN LOS TERAPEUTAS

Los psicoterapeutas que trabajan con adultos que experimentan dificultades relacionales difusas —dificultades que no pueden atribuirse fácilmente a ningún trauma claramente identificable— describen con frecuencia un patrón que resulta iluminador para el análisis que aquí se desarrolla. Muchos de estos adultos han crecido en entornos que, desde cualquier parámetro externo, eran perfectamente adecuados: padres presentes, comprometidos, cariñosos, responsables. Y sin embargo, algo en esa infancia produjo una dificultad específica: la dificultad para confiar en la propia percepción de sus necesidades, para pedir lo que se necesita sin sentir culpa, para existir sin ser evaluado.

Esta patrón —que algunos clínicos denominan el niño bien educado que no sabe lo que quiere— tiene características muy específicas. El adulto puede funcionar muy bien en contextos donde las expectativas están claramente definidas desde fuera, pero

experimenta una parálisis peculiar cuando se trata de definir las propias preferencias, los propios deseos, la propia orientación de vida. Ha aprendido tan bien a ajustarse a las expectativas externas que ha perdido el acceso a la brújula interior que señala lo que genuinamente quiere y necesita.

Este patrón no es el resultado de la crueldad ni del descuido de los padres. Es, frecuentemente, el resultado del exceso de presencia y de orientación: de padres que estuvieron tan atentos a las necesidades de sus hijos —tal como los padres las definían— que no dejaron suficiente espacio para que los hijos desarrollaran su propia capacidad de definirlos. El cuidado excesivo produce, paradójicamente, una forma de abandono: el abandono del niño a la tarea de descubrir quién es él mismo, porque siempre había alguien disponible para decírselo.

EL DUELO COMO HERIDA ÉTICA ESPECÍFICA

Hay una situación de la experiencia humana en la que la herida ética invisible es frecuente: el duelo. No porque el duelo en sí mismo sea una herida ética, sino porque los contextos en que se vive el duelo son frecuentemente contextos donde el exceso moral se manifiesta con particular intensidad.

Cuando alguien pierde a alguien amado, se encuentra en un estado de vulnerabilidad extrema que, paradójicamente, activa en quienes lo rodean el impulso de intervenir, de orientar, de ofrecer perspectivas que “ayuden a procesar”. El doliente recibe consejos sobre cómo debería estar viviendo el duelo, perspectivas filosóficas o espirituales sobre el sentido de la pérdida, advertencias sobre las etapas que debería atravesar y el tiempo que cada una debería durar. Todo esto proviene de un genuino deseo de ayudar.

Y sin embargo, el efecto que produce frecuentemente no es el alivio sino la soledad: la sensación de estar viviendo algo que los demás no pueden dejar simplemente ser.

Lo que el doliente necesita raramente es perspectiva. La perspectiva puede ser útil en momentos específicos, cuando el doliente la busca. Lo que necesita de manera más fundamental y más constante es presencia: alguien que pueda estar con él en el dolor sin necesitar que ese dolor se convierta en algo diferente de lo que es. Esta forma de presencia —el acompañamiento sin agenda— es exactamente lo que el exceso moral en el contexto del duelo impide. El impulso de ofrecer perspectiva, de orientar el proceso, de señalar el significado de la pérdida, sustituye a la presencia antes de que la presencia pueda establecerse.

LA TEORÍA DEL APEGO Y LAS HERIDAS TEMPRANAS

John Bowlby y Mary Ainsworth, en su desarrollo de la teoría del apego, mostraron que la calidad del vínculo temprano entre el infante y su cuidador principal tiene consecuencias duraderas sobre el modo en que el sujeto se relaciona con los otros y consigo mismo a lo largo de la vida. En particular, el “apego seguro” —que resulta de un cuidador que responde de manera sensible y consistente a las señales del infante— produce en el niño la capacidad de explorar el mundo desde una base segura: la confianza de que, si las cosas van mal, hay alguien disponible.

Lo que la investigación del apego ha ido mostrando a lo largo de las décadas siguientes es que la sensibilidad del cuidador no consiste en responder a todas las necesidades del infante, ni en anticiparlas antes de que se expresen, sino en responder

de manera apropiada a las señales que el infante efectivamente produce. El cuidador que anticipa sistemáticamente las necesidades del infante —que le da de comer antes de que el infante tenga hambre, que lo calma antes de que llore, que le ofrece estimulación antes de que la pida— puede paradójicamente interferir con el desarrollo de la capacidad del infante para identificar y señalar sus propias necesidades.

Esta observación de la teoría del apego tiene resonancias directas con el análisis del exceso moral en las relaciones adultas. El cuidado que anticipa y sustituye —en lugar de responder a las señales del otro— puede producir en el adulto, de manera análoga a lo que produce en el infante, una dificultad para identificar y expresar las propias necesidades. No porque el cuidado fuera cruel, sino porque fue excesivo: tan presente que no dejó espacio para que el otro aprendiera a estar presente para sí mismo.

LA ESCRITURA COMO PRÁCTICA DE RECONOCIMIENTO

Hay una práctica que varias tradiciones filosóficas han propuesto como instrumento de trabajo sobre la propia experiencia interior y que importa para el tema de la herida ética invisible: la escritura. No la escritura como producción de textos para otros, sino la escritura como práctica de atención a la propia experiencia, de articulación de lo que ha permanecido informe, de diálogo del sujeto consigo mismo.

Los estoicos practicaron esta escritura bajo la forma de los hipomnemata —notas personales, cuadernos de trabajo filosófico— que permitían al sujeto observar sus propios pensamientos, evaluar sus propias acciones, identificar las discrepancias entre sus valores

declarados y sus comportamientos reales. Marco Aurelio dejó el ejemplo más notable de esta práctica en sus Meditaciones: un diálogo sostenido consigo mismo, sin lector externo previsto, en el que el sujeto se observa, se cuestiona y se orienta.

Para el sujeto que ha experimentado la herida ética invisible, la escritura puede desempeñar una función específica: la de ofrecer un espacio donde la experiencia puede ser articulada sin el riesgo inmediato de que sea reencuadrada por otro. En ese espacio —privado, sin audiencia, sin la presión de producir una versión aceptable para el otro—, el sujeto puede acercarse a aspectos de su experiencia que en la presencia del otro quedan silenciados. Puede nombrar el malestar que no ha podido nombrar porque hacerlo habría producido una respuesta correctora. Puede articular la percepción de la asimetría que no ha podido expresar porque expresarla habría parecido ingratitud. Puede habitar la propia experiencia, por difícil que sea, sin la mediación de otro que la transforma.

Esta práctica no sustituye la relación: el sujeto que solo puede habitar su experiencia en la escritura y no en el encuentro con otros ha encontrado una solución parcial a un problema que requiere también transformación relacional. Pero puede ser un primer paso: el espacio donde la experiencia puede ser articulada antes de ser ofrecida a la relación, donde puede ganarse una claridad que haga posible después una conversación que antes resultaba imposible.

EL CUERPO COMO REGISTRO DE LA HERIDA ÉTICA

Una dimensión de la herida ética que la filosofía raramente examina es su dimensión corporal. La filosofía occidental ha tendido, desde Platón, a privilegiar el alma o la mente sobre

el cuerpo, tratando el cuerpo como un recipiente pasivo de la experiencia interior. Pero la investigación contemporánea —especialmente en el campo de la neurobiología del trauma— ha mostrado que el cuerpo no es un recipiente pasivo: es un activo registrador y portador de la experiencia, incluyendo la experiencia de las heridas que este libro examina.

Bessel van der Kolk, en su influyente obra *El cuerpo lleva la cuenta*, documenta extensamente cómo las experiencias traumáticas —incluyendo las formas de trauma relacional que no implican violencia física explícita— se inscriben en el cuerpo de maneras que pueden persistir largo después de que el evento que las produjo haya pasado. Las tensiones musculares crónicas, los patrones de respiración, las respuestas autonómicas de estrés, los hábitos posturales: todo esto puede ser el registro corporal de experiencias que el sujeto no puede articular verbalmente pero que el cuerpo no ha olvidado.

Esta perspectiva tiene implicaciones directas para el análisis de la herida ética invisible. Si las experiencias de no-encuentro sistemático, de corrección repetida, de cuidado invasivo se inscriben en el cuerpo además de en la narrativa consciente del sujeto, entonces el trabajo de reconocimiento y de procesamiento de esas experiencias no puede limitarse al nivel del pensamiento y del lenguaje. Requiere también un trabajo con el cuerpo: con las tensiones que el cuerpo porta, con las respuestas que el cuerpo produce ante situaciones que recuerdan las experiencias originales, con los patrones somáticos que organizan la experiencia física del sujeto.

Prácticas somáticas como el yoga, el trabajo corporal, la danza terapéutica y diversas formas de psicoterapia orientada al cuerpo han desarrollado, en las últimas décadas, herramientas específicas para este trabajo. Estas prácticas no son alternativas a la reflexión filosófica; son complementos que alcanzan dimensiones de la experiencia que la reflexión verbal no puede alcanzar. Y su relevancia para el tema de la herida ética invisible reside precisamente

en que permiten acceder a registros de la experiencia que el exceso moral puede haber producido sin que el sujeto haya podido articularlo en forma de relato.

LA REPARACIÓN Y SUS FORMAS

Si la herida ética puede ser producida de las maneras que este capítulo describe, ¿puede también ser reparada? Y en caso afirmativo, ¿qué formas puede adoptar esa reparación?

La reparación, en el sentido que aquí se examina, no es la restauración del estado anterior al daño: el tiempo no puede revertirse, y las experiencias que el sujeto ha vivido no pueden ser borradas. La reparación es, en todo caso, una transformación: un cambio en la relación con la experiencia pasada que hace posible un modo diferente de habitar el presente y el futuro.

Una de las formas más significativas de reparación es el reconocimiento por parte de quien produjo el daño. Cuando quien ejerció el exceso moral puede reconocer ese exceso —puede decir, genuinamente, “vi cómo te afectó lo que hice, y me hago cargo de ello”—, se produce algo que ninguna otra intervención puede producir: la validación de la experiencia del sujeto herido. Esa validación no deshace el daño, pero cambia la relación del sujeto con el daño: ya no tiene que seguir cuestionándose si lo que vivió fue real, si fue exagerado, si fue justo. Ha sido reconocido.

Pero el reconocimiento por parte de quien causó el daño no siempre es posible. Puede ser que quien ejerció el exceso moral haya muerto, o que la distancia sea demasiado grande, o que el sistema de autojustificación del causante sea demasiado rígido para permitir el reconocimiento. En esos casos, la reparación debe ser posible también sin ese reconocimiento externo.

La reparación sin reconocimiento externo pasa principalmente por el trabajo interior del sujeto herido: por el proceso de articular su experiencia de manera suficientemente clara para poder relacionarse con ella desde la distancia que el tiempo y el trabajo personal permiten. No es perdonar —que es un acto voluntario que el sujeto puede o no elegir—; es algo más básico: poder nominar lo que ocurrió, reconocerlo como real, dejar de cuestionarse si fue exagerado o mal interpretado, y poder moverse desde esa claridad hacia un modo de vida que no esté completamente organizado en torno a la herida.

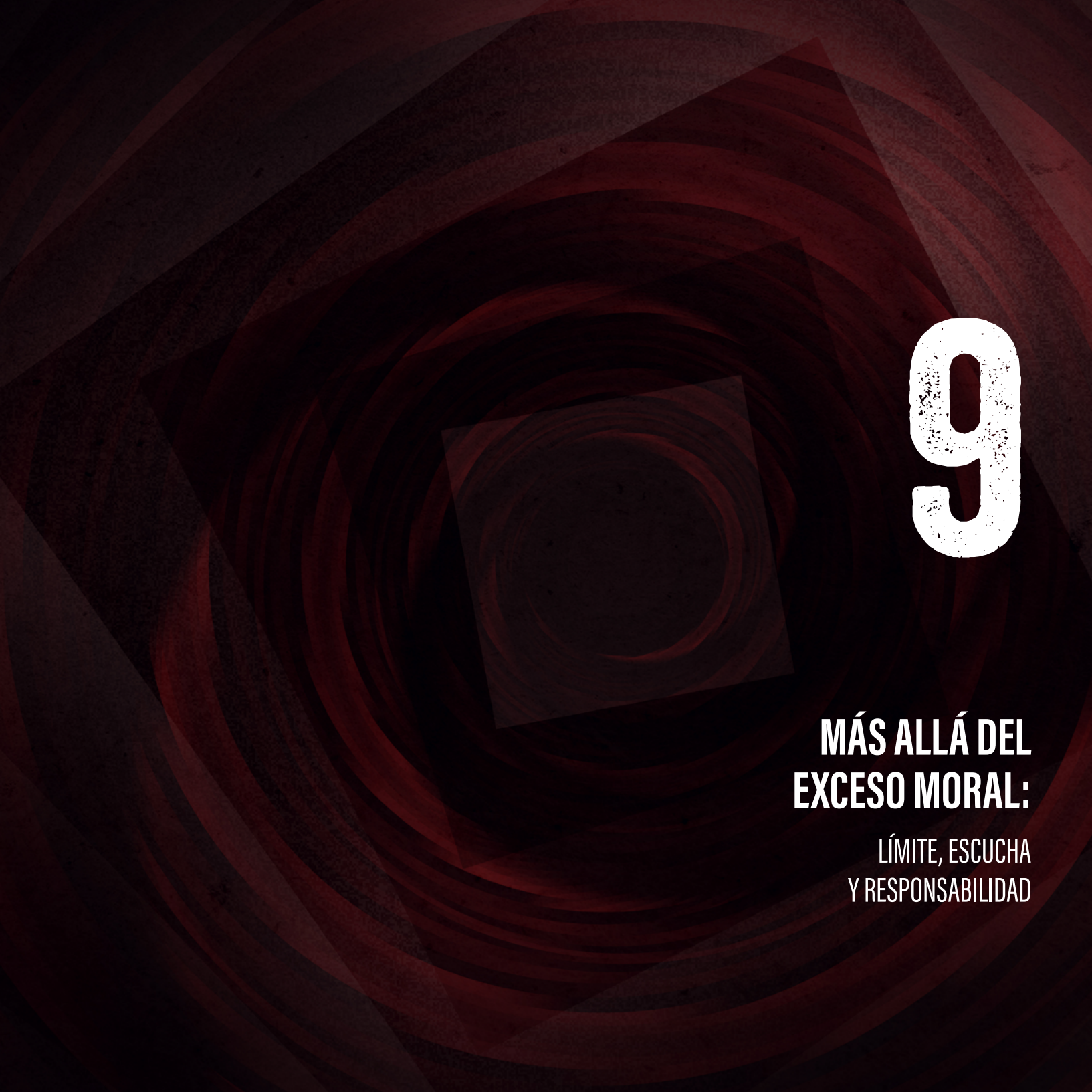
EL DUELO COMO PRÁCTICA ÉTICA

El proceso de reparación de la herida ética comparte características con el duelo: hay algo que se ha perdido —la relación que podría haber sido, la versión de uno mismo que no pudo desarrollarse plenamente, la confianza en la propia percepción que el exceso moral erosionó— y ese algo perdido necesita ser llorado antes de que el sujeto pueda moverse hacia delante.

El duelo, en la comprensión de la psicología contemporánea, no es simplemente tristeza: es el proceso mediante el cual el sujeto integra la pérdida en su narrativa, la incorpora a su historia de manera que sea parte de quien es pero no la defina completamente. Un duelo no resuelto —una pérdida que no ha podido ser llorada porque el contexto no lo permitió, ya que las condiciones no estaban dadas, porque la pérdida misma no ha podido ser reconocida— produce una presencia persistente de lo perdido que organiza el presente sin que el sujeto pueda verlo claramente.

El duelo de la herida ética invisible —el duelo por las relaciones que no pudieron ser lo que deberían haber sido, por las experiencias

que no pudieron ser vividas, por las partes de uno mismo que no pudieron desarrollarse porque el espacio no estaba disponible— es un duelo que con frecuencia no ha podido ser realizado, precisamente porque la herida no había podido ser reconocida. La primera condición para que este duelo comience es nombrar lo que ocurrió. No explicarlo. No justificarlo. Nombrarlo. La herida que no tiene nombre no sana. Solo se repite.



9

**MÁS ALLÁ DEL
EXCESO MORAL:**

LÍMITE, ESCUCHA
Y RESPONSABILIDAD

Este ensayo ha recorrido un territorio que va de la tragedia griega a los vínculos cotidianos contemporáneos, de la hybris de Edipo a la corrección bienintencionada que produce silencio en la pareja o en el equipo de trabajo. A lo largo de ese recorrido, una estructura ha permanecido constante: la convicción que no reconoce límite produce daño, aunque esté motivada por el bien. Esta constancia no es una curiosidad histórica; es una advertencia que necesita ser tomada en serio.

Pero el análisis crítico que se ha realizado en los capítulos anteriores no puede detenerse en el diagnóstico. Un libro que identifica con precisión las formas del exceso moral y luego no ofrece ninguna orientación sobre cómo habitarlas de manera más ética sería, en sí mismo, una forma de ese mismo exceso: el exceso del pensador que señala los errores de todos sin ofrecer nada que permita salir de ellos. Las páginas que siguen no pretenden resolver lo que no tiene solución fácil, pero sí articular qué disposiciones éticas permiten convivir de manera más honesta con el problema que se ha descrito.

EL LÍMITE COMO CONDICIÓN DEL ENCUENTRO

La primera disposición que emerge del análisis es el reconocimiento del límite como condición interna del encuentro, no como restricción externa impuesta sobre él. A lo largo de la tradición filosófica que aquí se ha convocado, el límite aparece en distintas formulaciones: como *phronēsis* aristotélica —la sabiduría que sabe detenerse—, como reconocimiento levinasiano de la infinitud del otro —que impide totalizar su experiencia—, como pensamiento arendtiano que interrumpe el automatismo de la acción. En todos estos casos, el límite no es la frontera que impide actuar: es la condición que hace posible la relación auténtica.

La distinción es importante. Si el límite se entiende como restricción externa —como la prohibición de ciertas acciones—, puede cumplirse formalmente sin que la actitud subyacente cambie: alguien puede abstenerse de corregir explícitamente y seguir ejerciendo la misma lógica de manera implícita, mediante gestos, silencios o miradas que comunican perfectamente bien lo que la corrección verbal no dice ya. El límite que aquí se propone no es de ese tipo. Es la disposición interna de quien reconoce genuinamente que la experiencia del otro no puede ser totalizada desde la propia perspectiva, que la singularidad del otro es irreducible a las categorías con que uno lo comprende, que la relación no está al servicio de la coherencia moral del yo sino de una presencia compartida que ninguno de los dos controla completamente.

Este reconocimiento no elimina el conflicto ni garantiza el encuentro. El encuentro genuino —el que Buber describe como Yo-Tú— no puede ser producido voluntariamente; puede, en todo caso, ser posibilitado. Lo que el reconocimiento del límite hace no es producir el encuentro, sino despejar los obstáculos que el exceso moral instala en el camino: la certeza que ya sabe lo que el otro necesita antes de que el otro lo diga, la intención que reclama absolución independientemente del efecto, la corrección que precede a la escucha.

LA ESCUCHA COMO PRÁCTICA ÉTICA

La segunda disposición que emerge del análisis es la escucha, entendida no como una habilidad técnica sino como una práctica ética fundamental. La escucha genuina no es la recepción pasiva de información: es la disposición activa a dejar

que lo que el otro dice produzca efecto en la propia comprensión, a tolerar que esa comprensión sea modificada por el relato ajeno, a suspender temporalmente la propia narrativa para dar espacio a la narrativa del otro.

Esta disposición es más difícil de lo que parece, especialmente en las relaciones significativas. En las relaciones con extraños o conocidos superficiales, escuchar es relativamente sencillo porque la inversión emocional es menor. Pero en las relaciones íntimas — donde lo que el otro dice puede interpelar directamente la propia identidad moral, el propio sentido de ser buena persona, la propia narrativa de haber actuado correctamente—, la escucha genuina requiere una forma específica de coraje: el coraje de tolerar la incomodidad de ser cuestionado por alguien cuya experiencia importa.

Simone Weil describió este tipo de escucha con una imagen que sigue siendo filosóficamente poderosa: la atención. La atención, para Weil, no es concentración intelectual; es la suspensión de los propios proyectos y expectativas para hacerse disponible a lo que el otro presenta. Es una forma de vacío activo: el sujeto no llena el espacio con sus propias categorías, sino que lo mantiene abierto para recibir lo que el otro ofrece. Esta capacidad de vaciamiento —de suspender la propia agenda para ser verdaderamente receptor— es exactamente lo que el exceso moral destruye: la certeza y la convicción necesitan ser comunicadas, no suspendidas; avanzan, no se detienen.

La escucha entendida como práctica ética tiene también una dimensión temporal que conviene señalar. Escuchar no es solo recibir palabras; es también tolerar el tiempo que el otro necesita para encontrar las suyas. El exceso moral es con frecuencia un exceso de velocidad: la interpretación llega antes de que la expresión del otro esté completa, la corrección precede a la comprensión, la solución aparece antes de que el problema haya podido desplegarse. La escucha ética implica una disposición a la lentitud: la capacidad de habitar el tiempo de otro sin precipitar el cierre.

LA RESPONSABILIDAD SIN GARANTÍAS

La tercera disposición es la responsabilidad, entendida en el sentido levinasiano: no como la asunción voluntaria de obligaciones que el sujeto puede delimitar y controlar, sino como la respuesta que la presencia del otro exige antes de cualquier acuerdo. Esta responsabilidad no tiene techo: es, como señala Levinas, infinita. Y es precisamente su infinitud lo que la hace difícil de integrar en una ética práctica que necesita ser vivible.

Podría objetarse que una responsabilidad infinita es una responsabilidad paralizante: si soy responsable por todo lo que le ocurre al otro, ¿cómo actuar? Esta objeción tiene peso, y Levinas mismo no ofrece una respuesta completamente satisfactoria. Pero la responsabilidad infinita no significa que el sujeto deba asumir causalmente todas las consecuencias de sus actos, incluyendo las más remotas e imprevisibles. Significa que la responsabilidad por el otro no puede reducirse a un conjunto finito de obligaciones cumplibles que, una vez cumplidas, dejen al sujeto libre de preocupación.

En términos prácticos, la responsabilidad sin garantías que aquí se propone implica tres cosas concretas. Primera: la disponibilidad a ser interpelado por el efecto producido, incluso cuando la intención era correcta. Segunda: la disposición a reconocer el daño cuando el otro lo nombra, sin precipitar la defensa de la propia intención como respuesta. Tercera: la capacidad de modificar el gesto cuando el efecto señalado lo requiere, aunque esa modificación implique renunciar a algo que el sujeto consideraba importante —un modo de relacionarse, una forma de cuidar, un estilo de corrección.

LA HUMILDAD ACTIVA

Lo que se propone a lo largo de estas páginas podría resumirse en la noción de humildad activa. No la humildad como pasividad o como renuncia al propio juicio —que sería simplemente irresponsabilidad—, sino la humildad como reconocimiento activo de la limitación del propio punto de vista. La humildad activa no dice «no sé nada»; dice «sé desde mi perspectiva, y hay algo que mi perspectiva no puede ver porque es mía y no la del otro».

Esta humildad activa no es incompatible con el compromiso, la convicción o la acción. Es compatible con la postura política, con el diagnóstico clínico, con la orientación educativa, con el cuidado amoroso. Lo que modifica no es el contenido de esos gestos sino el modo en que se ejercen: con apertura a ser corregidos por la experiencia del otro, con disposición a que el efecto producido interpele la intención con que se actuó, con la conciencia de que ninguna convicción —por elevada que sea— autoriza a borrar la experiencia del otro que la recibe.

La humildad activa es también la disposición a no saber cuándo el otro no quiere ser sabido. A no explicar cuando el otro no pide explicación. A no corregir cuando lo que se necesita es reconocimiento. A no cuidar cuando lo que se necesita es espacio. Estas abstenciones —que parecen pasivas pero requieren una forma particular de fortaleza— son algunas de las expresiones más concretas del límite que este libro ha intentado recuperar.

ÉTICA DEL LÍMITE: UNA CONCLUSIÓN ABIERTA

Este libro no cierra con una ética definitiva porque una ética definitiva sería, en sí misma, una forma del exceso que aquí se ha analizado: la certeza que se presenta como sistema y reclama la capitulación del lector. Lo que ofrece es más modesto y, creo, más honesto: una serie de disposiciones —el límite, la escucha, la responsabilidad, la humildad activa— que permiten habitar las relaciones de manera más atenta a sus efectos reales.

El exceso moral no desaparecerá. Forma parte de la condición humana, de la inevitable tensión entre la convicción de que el bien existe y la imposibilidad de ejercerlo sin mediación relacional. Aparece siempre que la certeza se cierra sobre sí misma y ofrece demasiada seguridad, que la intención busca absolución, que el bien se vuelve incuestionable. No puede ser eliminado, pero puede ser contenido: cuando el límite recupera su valor, cuando la duda vuelve a tener lugar, cuando la escucha precede al juicio.

Contener este exceso no significa vencerlo definitivamente. Significa reconocerlo en uno mismo. Vigilar el punto exacto en el que el deseo de ayudar empieza a asfixiar, en el que la necesidad de corregir comienza a herir, en el que la convicción sustituye al encuentro. Esa vigilancia no se ejerce sobre el otro, sino sobre la propia posición. Es un ejercicio de autoconocimiento y honestidad, donde la reflexión sobre las propias motivaciones y prácticas permite transformar el impulso invasivo en una actitud de respeto y apertura.

El gesto ético más radical no siempre es el más dramático. Tal vez sea el más discreto: preguntar antes de corregir, escuchar antes de explicar, contenerse antes de intervenir. No para abandonar

al otro a su suerte, sino para encontrarlo de verdad. No para omitir el cuidado, sino para no ocupar todo el espacio de la relación con él. No para renunciar a la responsabilidad, sino para impedir que se transforme en dominio.

Allí donde la certeza cede su lugar, el encuentro puede acontecer sin convertirse en violencia. En ese espacio —pequeño, frágil, siempre amenazado por el exceso de uno u otro— reside lo que este libro ha intentado rescatar: la posibilidad de una ética que no aplasta lo que pretende cuidar.

DEL EXCESO A LA CONTENCIÓN

El recorrido realizado permite afirmar que el problema ético contemporáneo no es la falta de valores, sino su exceso no mediado por la escucha. La violencia que se ejerce desde el bien no nace de la ausencia de conciencia, sino de su hipertrofia. Allí donde la convicción se vuelve incuestionable, la relación se empobrece. La ética deja de ser respuesta al otro y se convierte en afirmación del yo.

Frente a esta lógica, la ética del límite propone una inversión del gesto moral. No se pregunta primero qué es correcto, sino qué lugar ocupa el otro en la relación. No se apoya en la pureza de la intención, sino en la atención al efecto. No busca coherencia interna, sino apertura a la revisión. Esta ética no elimina el riesgo del error; lo asume como condición del encuentro humano.

Hablar de práctica ética no significa reducir la ética a procedimientos ni convertirla en técnica de intervención. Significa reconocer que la ética se juega en gestos concretos, repetidos y aparentemente menores. La manera de escuchar, de callar,

de intervenir o de retirarse configura el espacio relacional mucho más que las grandes declaraciones morales. Por eso, el trabajo ético exige una atención constante a lo cotidiano, a los matices y a las pequeñas decisiones que, día a día, van construyendo el tejido de lo humano y lo relacional.

GLOSARIO

Aidos: Sentido griego del pudor y respeto al límite relacional, amenazado por la hybris. En este libro: contrapeso a la desmesura que mantiene el equilibrio ético. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

Banalidad del mal: Ausencia de pensamiento reflexivo que permite la comisión de atrocidades sin maldad consciente (Arendt). En este libro: la hybris cotidiana que opera por certeza irreflexiva, no por perversidad. Arendt, Eichmann en Jerusalén (1963).

Buena voluntad: La intención pura como valor moral supremo (Kant), independiente de los efectos. En este libro: puede convertirse en coartada para el exceso moral cuando ignora el daño relacional producido. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785).

Colonización del mundo de la vida: La invasión de la racionalidad instrumental en la esfera comunicativa cotidiana (Habermas). En este libro: la pedagogización que hace asimétrica toda relación. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

Desmesura: La pérdida griega de la medida que ignora los límites propios; origen de la hybris. En este libro: la certeza sin pausa que precede a la tragedia ética. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1123b.

Hybris: El exceso que traspasa los límites del otro por convicción de superioridad. Tesis central del libro: la violencia sutil que se ejerce como bondad. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1123b20.

Juicio reflexionante: La evaluación kantiana de particulares sin reglas generales previas. En este libro: la facultad política arendtiana que se opone a la corrección absoluta. Kant, *Crítica del juicio* (1790).

Mala fe: El autoengaño estructural que evade la libertad y la responsabilidad (Sartre). En este libro: la autojustificación que cierra la revisión ética del propio gesto. Sartre, *El ser y la nada* (1943).

Phronēsis: La sabiduría práctica aristotélica para discernir lo concreto sin recurrir a universales. En este libro: el antídoto a la hybris; la capacidad de saber parar. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1140a.

Racionalización: El mecanismo de defensa freudiano que produce explicaciones plausibles para reducir la disonancia moral. En este libro: el instrumento de la autojustificación banal. Freud.

Rostro: La presencia levinasiana del Otro que interpela éticamente, irreducible a categoría. En este libro: el rostro herido por la corrección totalizadora. Levinas, *Totalidad e infinito* (1961).

Yo-Ello / Yo-Tú: La relación objetal (dominio) versus el encuentro recíproco (Buber). En este libro: el exceso moral reduce el Tú a un Ello corregible. Buber, *Yo y Tú* (1923).

LOS EJERCICIOS DE ATENCIÓN: UNA ÉTICA PRACTICABLE

Las disposiciones éticas que se han descrito en este capítulo —el reconocimiento del límite, la escucha genuina, la responsabilidad sin garantías, la humildad activa— no son cualidades que se posean o no se posean de manera definitiva. Son prácticas: disposiciones que se ejercitan, que se desarrollan con el tiempo, que pueden deteriorarse por falta de uso y fortalecerse con la atención sostenida. En este sentido, la ética del límite que aquí se propone se acerca más a la ética de las virtudes aristotélica —donde las virtudes son hábitos que se adquieren por práctica— que a la ética deontológica kantiana, donde la bondad moral es cuestión de principios que se conocen y se aplican.

Esta orientación práctica no es accidental: es consecuencia directa del análisis que se ha realizado a lo largo del libro. Si el exceso moral opera de manera automática —si la certeza, la corrección y la pedagogización se instalan como respuestas reflejas ante determinadas situaciones—, entonces la respuesta ética no puede ser simplemente el conocimiento de principios alternativos. Tiene que ser el desarrollo de hábitos alternativos: disposiciones que se activen de manera igualmente automática cuando la situación lo requiere.

UNA ADVERTENCIA SOBRE ESTE MISMO LIBRO

Esta crítica del exceso moral corre el riesgo de convertirse en una nueva forma de superioridad moral: la del que se sitúa del lado de la escucha frente a quienes «imponen», del que ha comprendido el problema frente a quienes todavía no lo ven. Si este libro produce en el lector la satisfacción de reconocer el exceso moral en los otros —en el terapeuta invasivo, en el padre controlador, en el activista moralizante— habrá fallado en lo más importante.

El exceso moral no pertenece a un tipo de persona. Pertenece a una posición que cualquiera puede ocupar en determinadas condiciones: cuando la certeza crece, cuando el otro deja de sorprender, cuando la propia perspectiva parece tan clara que resulta difícil imaginar que el otro pueda verlo de otra manera. Escribir un libro sobre el exceso moral no protege de él. Puede incluso intensificarlo, si produce la ilusión de haberlo comprendido desde fuera.

La única lectura honesta de este texto es la que aplica sus categorías al propio gesto de leer: ¿estoy recibiendo este análisis como una herramienta para ver mejor, o como una confirmación de lo que ya pensaba? ¿Me incomoda, o me consuela? Si consuela, conviene sospechar.

CÓMO RECONOCER EL LÍMITE EN LA PRÁCTICA

La dificultad de este problema no reside únicamente en comprenderlo, sino en reconocerlo cuando se está produciendo. No existen señales evidentes ni criterios absolutos que permitan identificar con claridad el momento en que una intervención deja de ser legítima. Sin embargo, es posible atender a ciertos indicios que no dependen de la intención del agente, sino de la estructura de la relación.

Un primer indicio aparece cuando la intervención no puede ser cuestionada sin generar consecuencias que desincentivan la respuesta. Allí donde disentir implica incomodidad sostenida, corrección reiterada o una pérdida de legitimidad dentro de la relación, la posibilidad de respuesta comienza a debilitarse.

Un segundo indicio se encuentra en la anticipación. Cuando una de las partes comienza a ajustar su comportamiento antes incluso de actuar, no en función de su propio criterio, sino de lo que espera que el otro considere adecuado, la relación ha empezado a desplazarse. La acción deja de ser expresión y se convierte en cálculo.

También es significativo observar qué ocurre con el desacuerdo. No si aparece o no, sino qué efectos tiene. En una relación abierta, el desacuerdo introduce modificaciones, obliga a reconsiderar posiciones y puede alterar el curso de la interacción. Cuando esto no sucede —cuando el desacuerdo es absorbido, corregido o neutralizado—, la relación se ha vuelto menos permeable.

Por último, el límite puede reconocerse en la distribución efectiva de la capacidad de influir. No basta con que ambas partes participen o intervengan. Es necesario que esa intervención tenga

consecuencias reales. Allí donde una de las posiciones no logra afectar la dinámica, aunque formalmente pueda expresarse, la relación ha dejado de ser recíproca.

Estos indicios no ofrecen una solución definitiva ni permiten evitar el conflicto. Su función no es resolver la tensión, sino hacerla visible. Reconocer el límite no implica necesariamente saber cómo actuar, pero sí impide que la acción se sostenga en la ilusión de que no existe problema.

EJERCICIO 1: SUSPENDER LA CORRECCIÓN

Ante el impulso de corregir —la observación que surge casi automáticamente, la perspectiva que se impone como obvia—, suspender la acción durante un momento deliberado. No indefinidamente, y no como renuncia permanente a la propia perspectiva, sino como una pausa que permita preguntarse: ¿Esta corrección ha sido pedida? ¿Añade algo que el otro no puede ver por sí mismo? ¿O está sirviendo principalmente para confirmar mi propia competencia o mi propio criterio?

La práctica de esta suspensión es más difícil de lo que parece porque el impulso de corregir se presenta frecuentemente como urgente y como moralmente motivado: callar equivaldría a ser negligente, a dejar que el otro cometa un error evitable, a no cumplir con la responsabilidad del que ve con más claridad. Desarrollar la capacidad de tolerar esa sensación de urgencia sin actuar inmediatamente sobre ella —de observar el impulso sin seguirlo automáticamente— es exactamente el tipo de competencia que la *phronēsis* aristotélica requiere.

EJERCICIO 2: ESCUCHAR SIN PREPARAR LA RESPUESTA

Una de las formas más frecuentes de escucha no genuina es la escucha en la que el oyente está preparando su respuesta mientras el otro habla. Esta preparación impide que lo que el otro dice produzca efecto pleno: el oyente está procesando las palabras del otro a través del filtro de lo que ya sabe que quiere responder, y ese filtro deforma lo que recibe.

La práctica de escuchar sin preparar la respuesta requiere tolerar un período de incertidumbre después de que el otro ha terminado de hablar: el momento en que todavía no se sabe qué decir porque se ha estado genuinamente presente a lo que el otro decía en lugar de preparar la réplica. Esta incertidumbre puede ser incómoda, especialmente en contextos donde se espera rapidez de respuesta y donde el silencio puede interpretarse como falta de atención o de competencia. Pero es exactamente el espacio en el que la respuesta genuina —la que emerge de haber escuchado de verdad— puede producirse.

EJERCICIO 3: PREGUNTAR ANTES DE INTERPRETAR

Cuando surge la interpretación —la comprensión de lo que el otro “realmente” quiere decir, de lo que está “debajo” de lo que dice, de lo que “en realidad” está viviendo—, transformar esa interpretación en pregunta antes de ofrecerla como afirmación. En lugar de “lo que te ocurre es que tienes miedo a comprometerte”,

probar: “¿sientes que hay algo de miedo en lo que describes?” Esta transformación no es solo retórica: cambia la relación de poder implicada. La afirmación interpretativa posiciona al que interpreta como quien sabe más sobre la experiencia del otro que el otro mismo; la pregunta reconoce la autoridad del otro sobre su propia experiencia y ofrece la perspectiva propia como una posibilidad que el otro puede confirmar, matizar o rechazar.

Esta práctica requiere renunciar a la gratificación de la interpretación acertada: la satisfacción de ver que el otro reconoce que la propia perspectiva da en el blanco. Esa gratificación es real y no es despreciable, pero puede convertirse en un incentivo para ofrecer interpretaciones que no han sido pedidas y que se sitúan el que interpreta en una posición de superioridad sutil.

EJERCICIO 4: NOMBRAR EL EFECTO SIN DEFENDER LA INTENCIÓN

Cuando el otro señala que algo que se hizo le causó malestar, resistir el impulso de explicar inmediatamente la intención: “no fue mi intención dañarte”, “lo hice porque me preocupa tu bienestar”, “no me di cuenta de que te afectaría así”. Estas explicaciones pueden ser verdaderas y relevantes, pero cuando llegan antes de que el efecto haya sido plenamente acogido, funcionan como un mecanismo de desvío: desplazan la conversación del efecto —que es lo que el otro ha nombrado y lo que necesita ser reconocido— hacia la intención, que es lo que el que causó el daño necesita defender.

Una respuesta alternativa podría comenzar simplemente por acoger lo que el otro ha dicho: “lo que describes suena difícil; cuéntame más sobre cómo lo viviste”. Esta acogida no implica aceptar

sin reservas la interpretación del otro sobre lo que ocurrió; implica dar espacio a esa interpretación antes de ofrecer la propia. Y ese espacio —por breve que sea— cambia la dinámica de la conversación: en lugar de dos perspectivas en competición por la autoridad sobre lo que ocurrió, se produce primero un reconocimiento y luego, si es necesario, una conversación sobre las diferentes lecturas.

EJERCICIO 5: RECONOCER LA PROPIA POSICIÓN EN LA RELACIÓN

Periódicamente —no en medio de los momentos de tensión, donde la capacidad reflexiva está más limitada, sino en momentos de calma— preguntarse sobre la estructura implícita de las relaciones más significativas: ¿en cuáles de estas relaciones ocupo sistemáticamente la posición del que orienta, explica, corrige o cuida? ¿Puede el otro, en estas relaciones, ocupar esa misma posición conmigo? ¿Cuándo fue la última vez que aprendí algo genuinamente nuevo de esta persona?

Esta revisión no tiene como objetivo producir culpa ni reorganizar artificialmente las relaciones para que sean más simétricas de lo que la realidad permite. Tiene como objetivo mantener la visibilidad de la asimetría cuando existe, de manera que pueda ser gestionada con conciencia en lugar de naturalizarse. La asimetría que se reconoce puede ser limitada; la que se naturaliza tiende a intensificarse.

LA ÉTICA DEL LÍMITE EN EL ÁMBITO POLÍTICO

Las disposiciones que aquí se describen no son solo relevantes para las relaciones interpersonales; tienen también dimensiones políticas. Una cultura que valora la certeza moral, que premia la convicción sin límite y que trata la duda como debilidad produce condiciones para el exceso moral no solo en las relaciones privadas sino también en las instituciones y en la vida pública.

Las democracias liberales modernas están atravesadas por una tensión que este libro permite formular con mayor precisión: entre la necesidad de convicciones morales compartidas suficientemente sólidas para sostener la cohesión social y la necesidad de límite a esas convicciones para que no se conviertan en instrumentos de exclusión o de dominio. Esta tensión no tiene solución definitiva; es la tensión constitutiva del pluralismo político, que exige tanto la posibilidad del compromiso moral como el reconocimiento de la legitimidad de perspectivas morales diferentes.

En este contexto, la ética del límite que este libro propone tiene un correlato político: la cultura del desacuerdo respetuoso, donde la diferencia moral puede ser expresada y confrontada sin que esa confrontación equivalga a la exclusión del que discrepa. Esta cultura no es el relativismo que hace equivalentes todas las posiciones: sigue siendo posible y necesario afirmar que ciertas posiciones son injustas o dañinas. Pero la manera de hacer esa afirmación importa: la diferencia entre la afirmación que abre conversación y la que la cierra, entre la crítica que reconoce al otro como interlocutor y la que lo sitúa en la categoría del que todavía no ha comprendido, es la diferencia entre la política que puede transformar y la política que polariza.

UNA ÚLTIMA PALABRA SOBRE LA ESPERANZA

Este libro termina sin proponer ninguna solución definitiva porque una solución definitiva al exceso moral sería, en sí misma, una forma de exceso: la certeza de haber encontrado el camino que los demás deben seguir. Lo que propone, en cambio, es más modesto y por eso quizás más real: la posibilidad de una práctica cotidiana que produce, no la eliminación del exceso, sino su contención progresiva.

Esta posibilidad no es utópica. No requiere la transformación total de las estructuras culturales ni la conversión moral de los individuos. Requiere algo más pequeño y más sostenible: la disposición, que puede cultivarse, a interrumpir el automatismo de la certeza, a preguntar antes de corregir, a escuchar antes de explicar, a reconocer que la experiencia del otro no puede ser completamente capturada en las propias categorías.

Esa interrupción, repetida suficientemente, cambia algo. No todo. No de golpe. Pero algo. Y en ese algo —en esa pequeña apertura que se produce cuando la certeza da un paso atrás y deja entrar la pregunta— reside la posibilidad de una relación diferente. Una relación que no pretende ser perfecta, que no aspira a eliminar el conflicto o el malentendido, pero que puede sostenerse sin que ninguno de los dos tenga que retirarse de sí mismo para habitarla.

Tal vez eso sea suficiente. Tal vez la ética no tenga que pedir más.

LA COMUNIDAD COMO PRÁCTICA ÉTICA COLECTIVA

La ética del límite no puede ser solo una práctica individual. Si el exceso moral opera de manera estructural —a través de las instituciones, de las normas culturales, de los sistemas de valores compartidos—, la respuesta ética tiene que tener también una dimensión colectiva. No basta con que los individuos desarrollen disposiciones más atentas al límite si las estructuras en las que operan siguen produciendo el exceso de manera sistemática.

Las comunidades que han logrado construir culturas relacionales más respetuosas del límite —donde la corrección sin consentimiento no es el modo dominante de vincularse, donde la diferencia no produce automáticamente el impulso de corregirla— han llegado a esas culturas mediante procesos que son tanto individuales como colectivos. Han desarrollado prácticas compartidas —formas de hablar, de resolver conflictos, de tomar decisiones conjuntas— que producen la asimetría de manera menos sistemática. Han creado espacios explícitos —reuniones de retroalimentación, procesos de revisión colectiva, rituales de reconocimiento— donde el efecto de los propios actos sobre los otros puede ser nombrado y procesado sin que ese nombramiento produzca inmediatamente una defensa de la intención.

El movimiento de comunicación no violenta, desarrollado por Marshall Rosenberg a partir de los años sesenta, ofrece un ejemplo de este tipo de práctica colectiva. La comunicación no violenta no es simplemente una técnica de comunicación: es una práctica de atención a las necesidades propias y ajenas que reorganiza la estructura de la relación de manera que la corrección y la orientación resulten menos automáticas. Al distinguir entre observaciones y evaluaciones, entre sentimientos y pensamientos, entre necesidades y estrategias, produce una forma de hablar que hace más difícil el tipo de intervención correctora que el exceso moral tiende a producir.

LA ÉTICA DE LA VULNERABILIDAD COMPARTIDA

Una de las contribuciones más significativas de la filosofía feminista contemporánea al análisis ético es el reconocimiento de la vulnerabilidad como condición compartida de la humanidad. Judith Butler, en sus trabajos sobre la precariedad y sobre el duelo, argumenta que la capacidad de reconocer la propia vulnerabilidad —y la vulnerabilidad de los otros— es la condición de posibilidad de la solidaridad y de la ética genuina.

Esta propuesta tiene implicaciones directas para el análisis del exceso moral. El sujeto que ejerce el exceso moral —que corrige, pedagogiza, cuida de manera invasiva— se sitúa con frecuencia en una posición que le permite no reconocer su propia vulnerabilidad: ocupa el lugar del que sabe, del que puede, del que tiene recursos. Y esa posición produce una impermeabilidad específica: la dificultad para reconocer que él también puede ser dañado, que él también puede equivocarse, que él también necesita ser encontrado y no solo encontrar.

La ética de la vulnerabilidad compartida propone exactamente lo contrario: que el reconocimiento de la propia vulnerabilidad —de la propia posibilidad de error, de la propia necesidad de ser encontrado, de la propia fragilidad ante el daño— es la condición de posibilidad del encuentro genuino. El sujeto que puede reconocer su propia vulnerabilidad puede también reconocer la del otro; el que la niega en sí mismo tiende a negarla también en el otro, o a tratarla como una deficiencia que debe ser corregida.

HACIA UNA CULTURA DEL LÍMITE

¿Es posible imaginar una cultura que haya integrado el límite como valor central, que no lo trate como restricción sino como condición del encuentro genuino? La pregunta parece quimérica a la luz de las tendencias dominantes de la cultura contemporánea, que tiende hacia la expansión, la intervención, la optimización permanente. Pero hay indicios —en movimientos culturales, en prácticas comunitarias, en tradiciones filosóficas y espirituales que han sobrevivido a la modernidad— de que una cultura del límite es posible y que, en algunos contextos y en algunas dimensiones, ya está siendo construida.

El movimiento del decrecimiento —que propone que la solución a los problemas ecológicos y sociales de la modernidad no es la optimización de la producción sino la reducción voluntaria del consumo y la expansión de lo que no puede crecer: la amistad, la contemplación, el juego, la presencia— es una de estas señales. No porque el decrecimiento sea directamente una propuesta ética sobre las relaciones interpersonales, sino porque propone un desplazamiento de valores que tiene resonancias en todos los ámbitos de la vida: del más al suficiente, del producir al ser, del intervenir al acompañar.

Las prácticas de mindfulness y de atención plena —cuando no son instrumentalizadas como técnicas de rendimiento sino practicadas en su sentido filosófico y espiritual original— proponen también un desplazamiento relevante: de la acción automática a la acción consciente, de la reacción al juicio reflexivo, de la certeza a la apertura. Estas prácticas no son la solución al exceso moral, pero cultivan disposiciones que lo hacen menos probable: la capacidad de hacer pausa antes de actuar, de observar el propio impulso antes de seguirlo, de preguntar antes de responder.

Y hay, finalmente, en las relaciones cotidianas de las personas que toman en serio estas cuestiones, una práctica silenciosa y persistente de construcción del límite: la negativa a corregir cuando el impulso de corregir surge, la pregunta que sustituye a la afirmación que estaba a punto de formularse, la presencia que se ofrece sin agenda cuando el otro sufre. Esta práctica silenciosa y cotidiana no produce titulares ni movimientos sociales, pero es quizás la forma más sostenible de transformación: la transformación que ocurre en la intimidad de los vínculos, en el espacio entre dos personas, en el momento en que la certeza se detiene y deja entrar la pregunta.

Es allí donde la ética del límite comienza. No en los principios. En el gesto de quien se detiene justo antes de corregir, y pregunta en su lugar.

Si el problema no reside simplemente en la intención, sino en el modo en que esta se ejerce, entonces la cuestión ética no puede resolverse apelando únicamente a lo que el sujeto cree estar haciendo. Tampoco basta con evaluar los resultados. El límite aparece en otro lugar.

No se trata de eliminar la intervención, ni de renunciar a toda forma de orientación. Tampoco de sustituir la acción por una pasividad que, en muchos casos, deja intactas formas de daño. La dificultad consiste en sostener una intervención que no cierre la relación.

El criterio no puede situarse en la certeza del agente, sino en las condiciones de la relación. Allí donde la intervención no puede ser cuestionada, matizada o rechazada sin consecuencias, la relación ha dejado de ser ética. No porque exista acción, sino porque ha desaparecido la posibilidad de respuesta.

Esto no garantiza decisiones correctas ni elimina el conflicto. Al contrario, lo vuelve inevitable. Una relación que permanece abierta a la respuesta del otro es también una relación expuesta a la incertidumbre, a la incomodidad y a la revisión constante.

El límite no se presenta como una regla fija, sino como una exigencia situada: la de no convertir la propia convicción en un punto de cierre. Allí donde la acción se vuelve incuestionable, comienza a perder su carácter ético, incluso cuando se ejerce en nombre del bien.

La tarea no consiste en actuar menos, sino en actuar de otro modo: sin cancelar la posibilidad de que el otro modifique, resista o transforme la relación. Mantener ese espacio abierto no resuelve el problema, pero evita que la solución se convierta, de nuevo, en una forma de imposición.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1951). **Los orígenes del totalitarismo**. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (1963). **Eichmann en Jerusalén**: Un informe sobre la banalidad del mal. Lumen.
- Aristóteles. (2004). **Ética a Nicómaco** (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350 a. C.).
- Bowlby, J. (1969). **Attachment and Loss**, Vol. 1: Attachment. Basic Books.
- Brown, B. (2010). **The Gifts of Imperfection**. Hazelden Publishing.
- Buber, M. (2002). **Yo y Tú** (A. López Quintás, Trad.). Caparrós. (Obra original publicada en 1923).
- Festinger, L. (1957). **A Theory of Cognitive Dissonance**. Stanford University Press.
- Foucault, M. (2005). **Vigilar y castigar**: Nacimiento de la prisión (A. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1975).
- Foucault, M. (2007). **Historia de la sexualidad I**: La voluntad de saber. Siglo XXI.
- Gilligan, C. (1982). **In a Different Voice**. Harvard University Press.
- Habermas, J. (1987). **Teoría de la acción comunicativa** (J. M. Blanco, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1981).
- Held, V. (2006). **The Ethics of Care**. Oxford University Press.
- Honneth, A. (1997). **La lucha por el reconocimiento**. Crítica.
- Illich, I. (1971). **Deschooling Society**. Harper & Row.
- Kant, I. (2006). **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** (M. García Morente, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1785).
- Kitwood, T. (1997). **Dementia Reconsidered**: The Person Comes First. Open University Press.

Levinas, E. (2002). **Totalidad e infinito**: Ensayo sobre la exterioridad (A. Gómez Ramos, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1961).

Nietzsche, F. (2006). **La genealogía de la moral** (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1887).

Ricoeur, P. (1995). **Sí mismo como un otro** (J. M. García González, Trad.). Siglo XXI.

Sartre, J.-P. (2005). **El ser y la nada** (A. L. Trujillo, Trad.). Losada. (Obra original publicada en 1943).

Tavris, C. y Aronson, E. (2007). **Mistakes Were Made (But Not By Me)**. Harcourt.

Vygotsky, L. S. (2001). **Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores** (J. Etcheverry, Trad.). Científico-Médica.

Weil, S. (1952). **Waiting for God**. G. P. Putnam's Sons.

Williams, B. (1993). **Shame and Necessity**. University of California Press.

ACERCA DEL AUTOR

Robson Marins de Abreu

Filósofo y educador brasileño afincado en Badalona (Cataluña). Licenciado en Educación Especial y en Filosofía por Faculdade Única, ha realizado posgrados en psicoanálisis, educación especial, psicología existencial y educación infantil. Desarrolla su reflexión sobre ética contemporánea, clínica y violencia moral cotidiana. Hybris moral. Cuando el bien se vuelve violencia, es su primer ensayo.

www.marinsbreu.com

WWW.PIMENTACULTURAL.com

HYBRIS MORAL

La violencia
que nace
de la certeza
de hacer el bien
(ensayo)